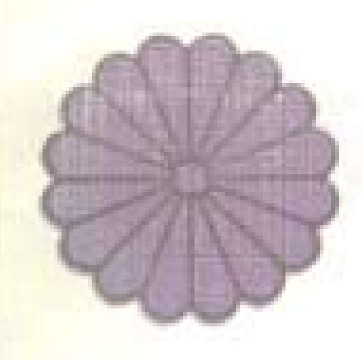
日本哲学思想史

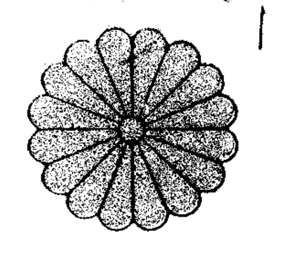
〔日本〕永田广志 著



日本丛书·日本丛书

日本丛书·日本丛书

商务印书馆



日本丛书

日本哲学思想史

〔日本〕永田广志 著

陈应年 姜晚成 尚永清等 译

商务印书馆

1992年·北京

永田广志
日本哲学思想史
(永田广志　日本思想史研究第一卷)
法政大学出版局东京 1972 年 10 月初版第三次印刷

日　本　丛　书
日本哲学思想史
〔日〕永田广志　著
陈应年、姜晚成、尚永清　等 译

商　务　印　书　馆　出　版
(北京王府井大街 36 号　邮政编码 100710)
新华书店总店北京发行所发行
河北香河县第二印刷厂印刷
ISBN 7-100-01304-6/B·184

1983 年 12 月第 1 版　　开本 850×1168 1/32
1992 年 3 月北京第 3 次印刷　　字数 231 千
印数 2 000 册　　印张 10

定价：4.70 元

《日本丛书》出版说明

我馆历来重视组译日本学术论著。三十多年来，已出版有关日本哲学、政治、经济、文化、历史及宗教方面的译著一百多种，加上最近所组新译，已初步形成系列。为便于读者研读，现汇编为《日本丛书》印行。第一辑选目，刊印前曾征求学术界意见，幸蒙赞许，但仍难称美备，深望海内外读者有以指正。

此次汇编出版前，曾对各书体例、译名略作调整，有几种系据原纸型重印，不及一一改订，尚希垂察。

编　者

1991年4月

译者前言

永田广志(1904—1947)是日本现代著名的哲学家。生于日本长野县。1924年在东京外国语学校俄语科毕业。从1927年起,他通过翻译苏联哲学文献,在日本传播辩证唯物主义哲学理论,并从事马克思主义哲学的研究和写作工作。他积极投身于日本进步的社会、文化运动,三十年代以来先后参加过"无产阶级科学研究所"(1928—34)、"战斗的无神论者同盟"(1931—34)和创建"唯物论研究会"(1932—38)的活动。1938年被日本法西斯政府逮捕,因病保释出狱后,仍坚持马克思主义立场,继续从事写作和翻译工作。战后,他积极参与创建"民主主义科学者协会"(1946创立),从事哲学理论研究,开展对资产阶级哲学的批判,直到1947年9月病逝。永田广志在哲学战线上的工作,主要是两个方面:一、关于辩证唯物主义哲学理论的介绍和研究;二、关于日本思想史的批判性研究。在这两个方面,他对马克思主义哲学在日本的传播和研究都有贡献。

《日本哲学思想史》是永田广志关于日本思想史研究方面的一部重要著作。初版于1938年。在日本的哲学思想界曾产生了较大的影响。三十年后,1967年和1972年日本法政大学出版局又重印出版了本书的新版本。日本进步哲学家松村一人在本书的解说中指出:永田广志"关于日本思想史的几部著作是最早用辩证唯物主义观点进行的出色的、概括性的研究,是今天在这个领域还没有取代它的,最优秀的研究",这说明本书在今天仍不失为一部有价值的日本哲学史著作。

本书叙述了从古代到近代的日本哲学思想发展史,重点探讨

了德川时代(1603—1866)的哲学思想，写作的下限到明治三十年代为止，明治后期到昭和年代付阙，有待新编的哲学史给以补述。永田广志试图运用马克思主义研究分析日本哲学思想史，是一项首创的工作，无前人的成果可以参考借鉴，书中某些不足之处是不难理解的。但是，总的来说，永田广志力图运用马克思主义的观点、方法分析研究日本的哲学思想，对日本各个时期的重要思想的内容和发展作出了独到的评介和论述，为日本哲学史的研究开拓了道路。永田广志以战斗唯物主义者的姿态，在日本思想界奋战一生，永不停息，这种革命精神，也是必须充分肯定的。

战后以来，特别是六十年代以来，随着日本的阶级斗争和工人运动内部的路线斗争的发展，哲学思想战线的两条路线斗争十分激烈。我们相信，本书的出版必将有助于读者了解和研究日本哲学思想，以及日本哲学战线上的两条路线斗争。

本书是由版本图书馆编译室集体翻译的。参加翻译的同志和承担的部分如下：

序(冯健新)

序论、第四章第七节(韩秀英)

第一章、第四章第一、二、三、六节(陈应年)

第二章、第四章第四、五节(姜晚成)

第三章(尚永清)

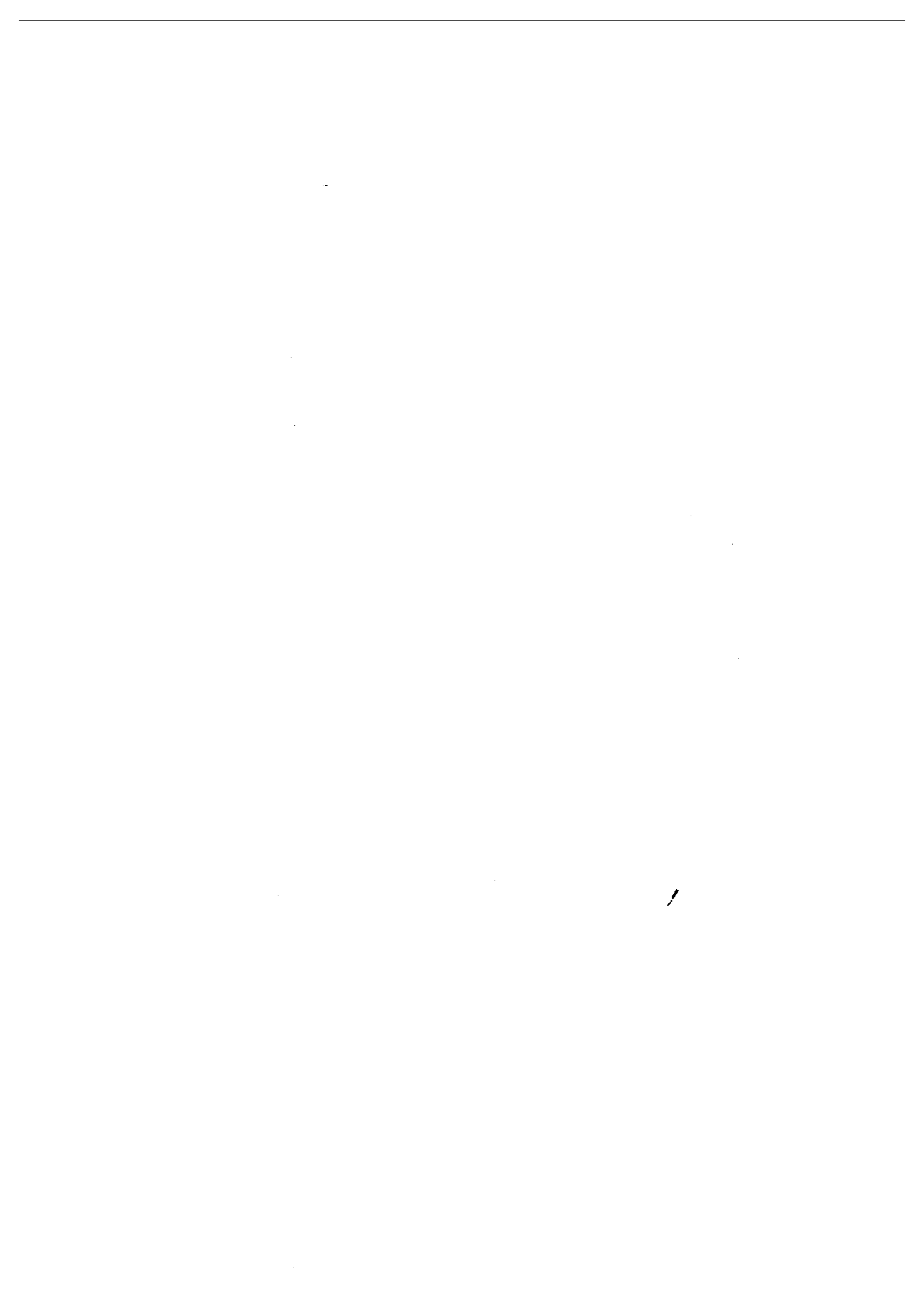
第四章第八节、结束语(孟传良)

本书翻译过程中，虽经多次互校、通读加工、核对引文，但因水平所限，错误和不当之处恐所难免，敬请指正。

一九七七年十月

目　录

目　录



序

去年夏天《日本哲学史》小册子出版以后，作者就有一个心愿，想以更为完整的形式写一部日本思想史。从那时起，作者就以上述小册子为骨架，改写了该书的大部分，并增加了一些新的小节和项目，本书就是这样写成的。写这本书时，遇到的理论问题（关于日本思想史在人类思想史上所占的地位，它的一般特点等问题）和在本书中省略未谈的佛教思想史等，已在今年春天出版的《日本封建制意识形态》一书中作了探讨。后者与本书虽有部分重复，但却是相互补充的。本书的主要目的是概述以德川时代为中心的哲学思想的历史，而那本书与此相反，重点是对过去日本的各种思潮和思想史的批判的分析。

在日本，哲学思想很长时期，只是作为佛教的教义学而存在，后来随着儒教的兴盛，它作为儒教这个封建道学的序论部分有了发展。到了德川时代后半期，由于对自然的认识有了发展，哲学不再是作为道学的一个部分，而是作为自然哲学，才有了发展的可能。然而，直接以思维的规律和认识的发展规律为对象的逻辑学和认识论作为一门科学还不存在，在这方面，不过停留在提出一些片段的命题而已。总起来说，德川时代的思想是同伦理和政治紧密联系在一起的，人们还不知道哲学对于这些实践上的事情来说是相对自由的思维的产物，而对于这种“高深”的东西，毋宁说采取了否定的态度。

由于这种情况，要从日本的意识形态史中抽出固有的哲学方面写一部哲学史，就不可能不涉及与哲学思想有密切联系的各种

思想动向和对哲学思维的发展给以本质影响的道德观—政治论等等。因此，本书只能是一种可以说包括哲学史在内的一般思想史。然而，只有透过看起来十分驳杂的各种项目的整体，才能看清楚贯串在其中的哲学思想的历史联系，这就是日本思想史的特点。如果象欧洲那样，哲学是作为一门独立的科学发展起来的，那么大概就有可能以更为纯粹的形式来叙述哲学史了。但是，即使在理解现代日本哲学时，对于那些极端非哲学的复古国学和水戸学以及佐藤信渊的空想论等等，看来也肯定要作为现代哲学的一个派别的始祖或者源流来加以分析。

毫无疑问，本书是从历史的过去是在现代之中被扬弃的这一观点出发，目的在阐明以某种方式同现代思想有着活的联系的各种思潮的发展。过去的文化既不可一概否定，也不应一味地赞美。不论我们如何想唾弃它，而它也是同现代有着血肉的联系；另一方面，不论我们如何想赞美它，而它已经不能按照原来的样子复活。在现代思想中，也有值得珍爱和摄取的或相反不值得的，——尽管由于人们的立场不同，取舍的意见也有所不同。在探讨思想史时，最重要的是要把过去具有重要性的各种思潮，从它们同现代的主要思潮，特别是有发展前途的思潮的历史联系上加以阐明，而不是根据自己的好恶加以取舍选择。遗憾的是，迄今为止，在我国出版的许多思想史，在很大程度上，都受到作者们道德倾向的影响。至于本书究竟在多大程度上摆脱了这种缺点，那就只好请有心的读者给以批评指正了。

昭和十三年[1]六月二十二日

作者　识

---

① 1938年。

序论：日本哲学的特点及其在德川时期以前的发展

一

我们日本没有哲学，这是中江兆民①的一句名言。以往在日本，哲学思想的发展总的看来无疑是侏儒式的。我国古代没有出现过象希腊从泰勒斯到亚里士多德的时代和古代中国的诸子百家时代以及印度从《奥义书》哲学经过“六师”时期②，直到佛教及各学派昌盛时代那样的思想上的蓬勃高涨。中世纪也未能创造出象以托马斯·阿奎那的名字为标志的基督教神学和宋、明时代发展起来的成体系的哲学以及由龙树、世亲、马鸣③等代表的大乘佛教那样的思想体系。资本主义时期的日本不得不通过移植欧洲思想开始自己的思想生活。

---

①* 中江兆民(1847—1901)日本近代的唯物主义哲学家。受法国唯物主义的影响，曾翻译卢梭的《社会契约论》，鼓吹自由民权思想；著有《理学钩玄》、《一年有半·续一年有半》等。“我们日本没有哲学”一语出自《一年有半》一书。

* 本书脚注有两种：一种以〔1〕〔2〕……表示，并注明“原注”字样者，为原书作者的脚注。一种以①②……表示，注后无说明者，为中译本的脚注，下同。本书正文中出现的历史人物、术语，脚注中一般只作简单介绍，供读者参考。但正文中已有专题介绍的思想家则不另加注，请读者注意。

② “六师”时期，指古代印度佛陀时期(约五世纪)以尼乾陀若提子(Nigantha Nataputta)等六位否定吠陀的权威、反抗婆罗门教的、具有朴素的唯物主义倾向的思想家为代表的时期。

③ 龙树(Nōgōrjuna，170—270前后)印度大乘佛教思想家。代表作有《中论》、《大智度论》及《劝戒五颂》等。世亲(Vasubandha，320—400前后)印度大乘佛教思想家。著有《阿毗达磨俱舍论》等。马鸣(Aśvaghoṣa，公元二世纪前后)印度大乘佛教思想家，著名的梵文诗人。著有长诗《佛所行赞》、《美难陀传》，戏剧残卷《舍利弗传》等。

日本的哲学思想之所以这样不发达，首先是由日本历史的后进性决定的。日本长时期是落后于“中华”之国——中国的后进国，接着是落后于欧美资本主义列强的后进国，所以它在能够创造出达到先进国水平的意识形态以前，必然要从先进国进行移植。因此，缺乏创造性和独创性就构成了日本哲学思想史上的一个重要特点。

不消说，当原有的文化尚未眞正具有国际性质，例如封建文化不能摆脱地方割据的性质，资产阶级文化也不能摆脱国民的(民族的)性质，因此，后进国对于先进国的文化，通常并不是把前者原有的落后的文化因素扫清之后再吸取的，而是在这种因素的基础上，并在同这种因素的残余结合起来的情况下吸取的。日本思想史的情况也不例外，当移植中国思想或欧洲资本主义意识形态的时候，这些思潮由于和日本原有的意识形态交织在一起，就不能不发生变形(modification)。表现在各种形态和方法上的神佛调和、神儒调和以及神、儒、佛、老调和就是典型的，而且是最大的变形。众所周知，即使复古神道① 号称是沒有同外来思想发生调和的、纯洁的“古道”，实际上也是由这种外来思想所准备、所培植的。而且在作为它的独一无二的典据——古典著作中也包含着很多中国思想。

但是，表现出更高理论水平的先进国的思潮，在后进国所发生的变形，决不是意味着后进国思想的创造性。也就是说，并不是意味着理论水平的进一步提高和对客观眞理认识的进一步深化和扩大；对于变形以前的原来的思想，在理论价值这一点上并不能更为优越。相反地，这种变形的程度越强，亦即越是浓厚地带有特殊性，这个思想作为人类文化所具有的普遍性就越少，它所具有的客观

---

① 复古神道：神道是一种宗教迷信思想。复古神道自称是立足于日本的古典，不掺杂儒佛学说的神道说，是由荷田春满、贺茂真渊、本居宣长、平田笃胤等国学家倡导的。亦称古道或惟神之道。

真实性—理论价值，亦即普遍正确性也就更少了。正因为这样的理由，以日本固有之道相标榜的神道，它同从平安朝到镰仓时代佛教思想高涨时期兴起的，在很大程度上具有世界宗教性质的佛教各派相比，理论水平较低，而且作为信仰形态不能具有更大的普遍性，以及不是目前用德国唯心主义为日本主义①奠定基础，而是这一德国唯心主义的种种变种的直接移植乃至这些变种间的折中主义式融合的尝试方面，在资产阶级学术界得到了高度评价。

这样，迄今为止处于后进国地位的日本，未能创造出与各先进国家的哲学相比值得夸耀的有理论价值的哲学思想，而日本思想中往往被看作是创造性的这种特殊性，即外来的先进思潮的变形，实际上不外是进步的东西和落后的东西的混合物，而决不是在真正意义上，即在把先进思想进一步推向前进的意义上的创造性的东西。所以日本思想史从来就没有发达到赶上人类思想史的前列的程度，或者退一步说即使赶上了也没有发达到超过人类思想史的程度。

第二，在日本，哲学思想作为宗教思想产生以来，长时期没有从宗教分离开来，又缺乏足以使它充分发展的科学支柱，这也决定了哲学思想发展的软弱性。当然，哲学只要是唯心主义，就不能完全独立于宗教之外，唯心主义哲学不外是加工了的信仰主义和稀释了的宗教。然而，即使同是唯心主义学说，作为宗教教义的解释和护教学，直接从属于这种宗教教义的情况，同相反地在哲学家的意识中虽然采取了与宗教教义无关的立场，但结果却发挥了宗教观念的情况，有着明显的不同。前一种情况可以说是理性服从于信

---

① 日本主义：这是一种资产阶级国粹主义思潮，强调应以日本的传统精神作为政治、经济、文化等各方面的根本基调的思想、主张。最早是明治21年（1888年）由三宅雪岭（1860—1945）等主办的杂志《日本人》的同人提出的。后来发展为日本军国主义的反动思想体系。

仰;而后一种情况相反地是信仰在理性的裁判面前被正当化了。在后一种情况的意义上，如果采用哲学从宗教分化或独立出来的措词的话，那末关于古代希腊、古代中国的哲学可以说就是从宗教独立出来的。这时，必须考虑到哲学脱离宗教的这种独立性是通过唯物主义完成的，如果停留在唯心主义上来谈论这种独立性，那很多就是意味着脱离传统信仰的独立性，即对它的批判态度而已。

在日本值得一顾的哲学思想是作为佛教理论，作为宗教唯心主义兴起的;正如哲学在中世纪欧洲是基督教的奴仆，不过是为宗教辩护的一样，它后来也是有时长期地作为佛教理论，有时作为通过吸取佛教和儒教思想而形成的神道理论继续存在下来。

在德川时代发展壮大的儒教思想初步地确立了理性对于信仰的自主性。然而它还没能具有在欧洲近代初期发生的哲学脱离宗教那样的内容。在欧洲，这种分化是以回到古代文化、返回古典(文艺复兴)的形式完成的。由于欧洲的古代文化是立足于人类理性自主性的文化，因此这种分化就意味着理性、科学精神的胜利，是以由哥白尼、伽利略等所代表的自然科学的胜利为依据的。然而德川时代在思想界占优势的儒教，并不是以这种崭新的自然科学的成果为支柱。它不是由于科学进步的结果(从根本上说，也就是导致这种科学进步的工业发展的结果)而兴起的，如后文所述而是作为维护重新改组为严密的阶级组织的新型封建制秩序的最适当的意识形态而兴起的。因此日本儒教大体说来，没有深入到认识自然的问题，而是突出地作为道学的世界观发展起来的。从而与文艺复兴的哲学包含着走向唯物主义的发展倾向相反，日本儒教如同儒教原来在中国那样，是在理论上把敬天、祭鬼神的宗教加以解释，往往是与神道结合在一起的(林罗山、山崎闇斋、熊泽蕃山等)。而且它的学说未能象文艺复兴那样以研究自然和自然科学精神为支柱，其必然的结果便不是自由研究，而是以墨守古典思想或

者继承古典中的权威思想这一倾向为特色。从而它的内容常常不过是中国的种种学说的令人生倦的重复而已。

另外，由于采取了返回古典这一形式而往往被与文艺复兴等量齐观的古学运动（儒教的和国学的），首先是由于它未能象文艺复兴那样以对自然的新的认识为依据；其次由于儒教特别是国学的古典著作不是象希腊古典那样内容丰富和富有科学的萌芽，因而在理论内容方面反而呈现出复活古代迷信的现象，这也是必须认真注意的。

日本的近代世界观的萌芽是与系统地移植西方自然科学相联系，并且是同它一起成长起来的。但是，这个萌芽在封建时代不消说只能是片面地有所成长，进入明治时代才迅速地成长起来。那时，这种迅速成长，当然被打上了日本特殊性的烙印，正因为这种特殊性，它很快地就被反映了非近代因素的哲学所取代了。

由于上述情况，哲学也和一般科学文化一样，在日本就其理论价值而言，也未能产生出在世界思想史上特别引人注目的东西。因此从下述观点，即根据现代的先进思想①来吸取过去的思想遗产的观点来看，日本哲学史的研究价值是不大的。从研究人类在认识自然中的种种逻辑因素和范畴的历史发展，即研究人类认识史的观点来看，且不说欧洲，即使与研究古代印度或古代中国的哲学思想的丰富发展相比，意义也是很小的。尽管如此，但由于下述的一些理由，日本哲学史的研究可以说并不是徒劳无益的。

第一，理解日本社会的历史本身如何反映在它的意识形态上，尤其是哲学历史上，前者的特点如何影响后者，如何贯彻到后者的领域，是全面了解日本历史所不可缺少的任务。

第二，理解现代日本思想状况是如何形成的，从而理解现代思

① 在这里，现代的先进思想指的是马克思主义。请参看本书附录部分松村一人的说明。

想中所凝结乃至被扬弃的历史的过去，换言之，即全面地把握现代思想本身——因为对一切现象如果不进行历史的考察就不能全面地把握其本质——是为了理解与批判现代思想所必需的工作之一。

第三，阐明意识形态变迁的一般规律在这里发生了什么样的变形而贯彻下去的，这对于根据意识形态史的比较研究，以更具体的形态来把握在一切特殊条件下贯穿在自身中的一般规律是有益的工作，而且作为意识形态变迁的一般规律的特殊表现，日本思想史还是饶有趣味的（恰如日本历史本身作为人类史的一般规律的特殊现象形态是极为意味深长的一样）。

二

对于日本思想史，如果根据上述观点，联系到各个时代的社会结构上的特点进行概括观察的话，大致可以划分为如下几个时期：

1. 大化革新①以前
2. 从大化革新到平安朝时代② 的时期
3. 镰仓时代
4. 南北朝—室町时代③
5. 经过织田—丰臣时代④ 到德川时代⑤

---

① 大化革新：大化元年（645）中大兄皇子（614—671）、中臣（藤原）镰足(614—669)等革新派人物消灭了苏我氏，取得了政权，并推行了一次重大的政治改革，史称“大化革新”。

② 平安朝时代(794—1192）指从桓武天皇794年奠都平安京(今京都)到镰仓幕府(1192—1333)成立以前的四百年时期。

③ 南北朝(1333—92)指南朝(亦称吉野朝，大觉寺系统)和北朝（亦称京都朝，持明院系统)对抗的时代；室町时代（1392—1573）指足利氏掌握政权在京都室町建立幕府的时代。

④ 织田—丰臣时代(1573—1603)：指织田信长(1534—82）和丰臣秀吉(1536—98)掌握政权的时代。

⑤ 德川时代(1603—1867）从德川家康（1542—1616)1603年在江户建立幕府到明治维新(1868年)以前，由德川氏掌握政权的时代，亦称江户时代。

6. 明治以后

第一个时期，是日本国家的形成时期，是以大和为中心，国土逐渐扩大，直至地方各部族逐渐臣服于大和朝廷的时期。早在这个时代，儒教和文字一起，随后是佛教相继传入日本。但是在日本还看不到**哲学思想**的发展。应该说当时的物质生产还没有上升到足以使相应的精神生产成为可能的程度。

大化革新是从前一代起逐渐进行的完成国家统一的尝试，是试图以各部族内部的阶级分化和加强中央政权对于地方部族族长权力的优势等为前提条件，使处于地方政权统治下的人民直接从属于中央政权，以便完成在中央政权下的国家统一。同时，与中央政权的这种意图相联系，正是佛教作为国家统一的思想手段发挥了作用。革新的推行者纵然并不崇信佛教，但是堪称世界宗教之一的佛教和前一时期进行的、由各部族建立的诸神的血缘关系相比，在削弱地方部族族长权力上更为有效。正因为如此，佛教才受到中央政府的庇护，这是不言而喻的。然而移植过来的佛教只是由于适合于传统信仰，才取得了表面上的胜利，而佛教之所以得到普及，无疑是由于佛教所包含的与传统信仰相同的原始宗教因素的关系。这一点从象征着奈良朝时代的中央政权的大伽蓝尽管壮丽，但人们对它的信仰却如同《日本灵异记》① 所典型地记载的那样，是原始的、符咒式的东西也可推想到。在这种信仰中，一方面是象轮回那样的原始观念起着作用，另一方面则是赞颂经文、僧侣和观音像等的功德。在奈良朝时代，佛教的**思想体系**还没有出现，人们不是从经文里吸取哲学思想，而考虑的是通过读经、写经和崇拜偶像得到的灵验。

---

① 《日本灵异记》：日本药师寺僧景戒编纂的日本最早的佛教传说故事集，三卷，收有110则传说故事，宣传善恶因果报应的佛教思想。原名《大日本国现报善恶灵异记》，820年(弘仁十一年)前后成书。

在日本，值得重视的佛教思想、佛教理论是平安朝时代产生的，这主要是同最澄和空海[1]的名字联系在一起的。即使在这个时代，佛教依然是密切地从属于国家政权，为它增光添彩，或者以替它祝福为使命(镇护国家的观念)，它的理论因而也相应地带有很大的超俗的、贵族的、密教的性质。然而，日本的佛教哲学可以说是在天台宗的"一念三千"的哲学，亦即"三千世界"具备于"一心"这种唯心主义的基础上牢固地建立起来的。但是虽说是"一念三千"，而这个"三千世界"中却包括着从八大地狱直到净土极乐世界，因而这是同极为荒唐无稽的世界形象联系在一起的。后来的日本佛教，由于宗派的不同而有所区别，有的把这个佛教的世界形象突出出来(如净土宗)，有的特别强调了"一心"是万法的根源这个方面，但从哲学的观点来看，都沒有超出天台宗的唯心主义。

然而，平安时代与庄园发展起来的同时，封建关系在地方上逐渐生长，形成了武士阶级。随着藤原贵族的经济力量和政治力量的衰退，宗教界也开始出现了与从前不同的现象。首先，脱离了平安政权的独立的宗派发展起来了。这就是在镰仓时代兴起乃至普及了的净土宗、眞宗、禅宗、日莲宗这些宗派。

早在藤原氏的全盛时代就已经出现的源信(惠心)[2]的《往生要集》，作为日本净土教的先驱占有显著的地位。它强调了"厌离秽土"(但所说的"秽土"不仅是人间世界，还包括从八大地狱到"天道"[3])和"欣求净土"的观念，是在"念佛三昧"中寻求通向西方净

① 最澄(767—822)平安初期的僧侣，天台宗的开山祖师。804—5年曾来中国。谥号传教大师。著有《显戒论》、《守护国界章》、《山家学生式》等。空海 (774—835)平安初期的僧侣，真言宗的开山祖师。804—6年曾来中国长安，谥号弘法大师。宗教著作有《秘藏宝钥》、《即身成佛义》、《十住心论》等，诗文集有《遍照发挥性灵集》，修辞学著作有《文镜秘府论》等。

② 源信(942—1017)平安初期天台宗的高僧，著有《往生要集》、《因明论疏四相违略注释》。其中《往生要集》是日本佛教史上的重要著作。

③ 从地狱到天道，是佛教所谓六道轮回的宗教迷信思想。佛教认为众生在生死世界的天道、人道、阿修罗道、畜生道、饿鬼道、地狱道等六道中循环不已，是最痛苦最可厌的事情，只有成佛后到了极乐世界，才能免除这种痛苦。

土的途径和从“秽土”得救的道路。这种净土观念到了平安末期以致越来越为贵族们所接受，是因为地方上的武士的兴起和贵族政权基础的崩溃，对他们来说不外是“末法”时代① 即黄昏到来这个历史事实在意识形态上的反映。

与镰仓政权的建立几乎同时，由源空(法然)② 创立的净土宗和由源空的门徒亲鸾③ 创始的真宗，已不仅仅是没落贵族的意识形态，而且主要是迎合了农民们下述这种走投无路的状态，即从呻吟于庸调、杂徭和重利盘剥的重压下的苦难状态转而处于武家强力统治下的农奴地位。处于地主—武士直接统治下的农民遭受着沉重的土地税、地租、杂税、赋役的折磨，如果忍无可忍而逃亡时，其妻子就要被扣留，财产就要被剥夺[1]。这种状态是随着封建制的全面确立而形成的，要摆脱它只有向彼岸的世界、西方净土去寻求活路。净土宗和真宗正是迎合了这种心理的，它没有铺张的密教仪式和供奉，说教通过念佛和唱题④ 求得解救，是在一切感到自己软弱无能，为了克服自己的软弱和无权状态而找不到现实出路的人所怀有的探求彼岸的宗教心(菩提心)上寻求信仰的本质，广泛地对被压迫的人民许以天国和解救。同时，武家为了对抗王朝时代⑤ 以来残留在地方上的国司⑥ 权力，大概也曾部分地利用了

① 末法时代：佛教中把释迦牟尼死后的佛教流传时期分为正法、像法、末法三个时代，末法一般指像法时期后一万年，即佛教废弛时期。

② 源空(1133—1212)净土宗的开山祖师。谥号圆光大师。编有《选择本愿念佛集》等。

③ 亲鸾(1173—1262)净土真宗的开山祖师。著有《教行信证》、《唯信钞文意》、《净土文类聚钞》、《愚秃钞》等。

[1] 在《御成败式目》中认为，对逃亡农民的这种处理“甚背于仁政”，而加以禁止，这就说明了这种事实是相当多的。——原注

④ 唱题：口唱题目，即日莲宗唱的“南无妙法莲华经”七字。

⑤ 王朝时代：系奈良、平安两个时代的总称，有时特指平安时代。

⑥ 国司：律令制时代，由朝廷派赴各国（日本古代的行政区划分为国、郡、里三级)的地方官。分为守、介、掾、目四等官，下有史生。

这些新宗派，而对于跟王朝政府相勾结的旧佛教来说，它们则可说是一种异端。

说教口唱题目便可成佛的日莲宗，其社会基础也是农民、下层武士和城市平民，大体说来是群众性的。这个宗派特有的猛烈排斥其他宗派的宗派主义，具有这样一种倾向，即凡是其他宗派的教徒，不管是什么样的显贵、权威人士；都一概不承认他们的权威。在这一点上，可以说它具有能反映被压迫人民对统治阶层的抗议性质，尽管采取的是极端被歪曲了的形式。德川时代遭到禁止的不受不施派[①]就是继承了这一倾向的。

禅宗同样在镰仓时代兴起，道元[②]是其最大的思想家，它提倡自力悟道或坐禅，这一点并不完全适合群众的宗教意识。但是禅宗的主观主义即说教"即心是佛"，把可以叫做知的直观那种恣意而空洞的真理感看作至高无上，和以灭绝人性使人心如木石为特点的克己主义确实适合武士阶级的心理。在镰仓时代以来开始形成的武士道中可以发现不少禅宗的影响，这决不是偶然的。

禅宗作为自力宗，没有特别把地狱和净土的观念突出出来，因而它在哲学思想的发展上确实作出了贡献。但是这当然不外是主张"三界唯心"，认为"一切诸法森罗万象，率皆唯此一心，无所不包无所不容。此诸多法门，皆平等一心也"(《正法眼藏》)的唯心主义，只不过是把"一念三千"的天台哲学从"三千世界"这个迷惘的表象中多少解放出来加以重复而已。

上述各宗派在镰仓时代的兴起，可以说是表现了日本佛教思

---

① 不受不施派：佛教日莲宗的一派，1595年由京都妙觉寺日奥（日莲的弟子）创建，主张除法华经的信徒外，不接受其他宗派的施舍，也不施舍给其他宗派。后遭到幕府的压迫，1876年再度复兴。

② 道元(1200—1253)镰仓初期的禅僧，曹洞宗的开山祖师。1223—27年曾来中国，从如净参禅。他主张以坐禅为主的佛教(禅宗)才是正传的佛教。著有《正法眼藏》95卷，《普劝坐禅仪》等。

想的最大高涨。后来的佛教未能发挥出这样的创造力。

在佛教如此兴盛的同时，不久就出现了与此相对立的神道，这也是不容忽视的。佛教不消说是通过和原来的信仰相妥协、相融合，而把后者包含在自身之中才得到广泛普及的。所以早在奈良朝时代，神佛调和就以修验道①和神宫寺②的形式出现了，不久主张原来的神祇乃佛之垂迹③这种本地垂迹说就流行起来了，认为诸神都是如来、菩萨、观音等的"化身"。到了镰仓时代，这种调和进一步理论化了，于是出现了三轮神道和眞言宗的两部神道以及天台宗的山王神道④。不过所谓理论化，也只是掺入了一些神佛调和的附会之说，作为哲学思想是不足取的，徒然增加了密教的神话性质而已。因此镰仓时代兴起的佛教各派对于这种调和是冷淡的，有的无视神道，有的即使承认它，却象日莲宗中关于三十位护法神的观念那样，对于神祇只是给与一种极为从属的地位，这不是偶然的。可是，眞言神道和山王神道都是以佛为主以神为次的调和，佛教之所以与神道妥协，无非是试图让神道从属于自己。尽管如此，天台宗和眞言宗仍然是同公家⑤势力联系在一起的宗教。在这一

① 修验道：佛教中奉传说人物役小角（修练道教式的符咒的人物）为祖师，以住在灵山修练咒法取得神验为目的的一个派别。

② 神宫寺：对附属设置在神社中的寺院的称呼。

③ 垂迹：佛教中指佛或菩萨为了济度远方的众生暂时作为神而显身，即"化身"显灵。

④ 三轮神道：神道是一种宗教迷信思想。三轮神道是神道教派之一。是一种根据真言密教的教理、仪式和阴阳五行的道理来解释《日本书纪》神代卷的两部神道。以镰仓末期大和国三轮的镜圆为祖师，室町时代获得发展。两部神道：真言宗系统的僧侣鼓吹的、试图以真言宗的金刚、胎藏两部的教理来说明神道，是一种神佛调和的神道说。一般认为是空海和尚首创的，但并无根据。也即真言神道。山王神道：天台宗系统倡导的以山王（日吉神）为中心的神道说。又称天台神道、一实神道。所谓"山王"是从模仿中国天台山的镇守山王的说法，把最澄(767—822)在比睿山劝请的日本的大三轮神奉为山王(守护神)而来的。

⑤ 公家：和武家的称呼相对，是天皇、朝廷的总称。

点上，它具有值得重视的性质。但最值得重视的是对于佛教的这种绝对的统治，神道开始强调自身独立的存在。伊势神道①就是这种倾向的最早的代表，它起源于《神道五部书》，这部书据推测是从源平时代到镰仓时代中叶写成的，而在南北朝时代由度会家行②集而大成。家行的同时代人，作为《神皇正统记》的作者和南朝的柱石而闻名的北畠亲房③也是受到家行影响的神道思想家。当然，伊势神道也并不是完全摆脱了佛教观念，而是特别明显地采取了道教和儒教的思想。尽管如此，但它一味要为神祇的尊严奠定基础的那种尝试在神道思想上是具有显著意义的。

在南北朝时代还出现了后来成为忌部神道④鼻祖的忌部正通⑤，出现了象慈遍⑥那样属于伊势神道流派的神道家。慈遍出身于吉田(卜部)⑦家族。这个吉田家族从镰仓时代起几乎世袭了朝廷神祇官的次官职位。在镰仓时代从吉田家族中出了《释日本纪》

---

① 伊势神道：神道是一种宗教迷信思想，伊势神道是伊势神宫的神主度会氏创立的神道说。这一神道说以关于《神道五部书》这种伊势神宫镇座的书籍为中心，吸取了儒佛二教思想，在日本南北朝时代获得了发展。

② 度会家行(1266—1351)南北朝时代的神道思想家。度会神道(伊势神道)的集大成者。著有《神道简要》(1317年)、《类聚神祇本原》(1320年)等。

③ 北畠亲房(1293—1354)南北朝时代的大臣、学者、南朝守旧势力的代表。著有《神皇正统记》、《元元集》、《职原钞》等。

④ 忌部神道：神道的一个流派。这一神道自称继承了从奈良时代起在朝廷担任祭祀职务的忌部氏的理论和系统。中世纪时，由忌部正通所创立，到江户时代又由广田坦斋加以提倡。

⑤ 忌部正通(生卒年不详)足利时代前期的神道学者，与一条兼良并称，著有《日本书记口诀》(神代口诀)。

⑥ 慈遍(生卒年不详)南北朝时代天台宗的僧侣。政治少辅卜部兼显之子，俗名兼清，《徒然草》作者兼好法师是其兄弟。著作有：《神风和记》、《旧事本记玄义》、《先神怀论》等。

⑦ 卜部：指属于神祇官和各地神社中以占卜为职务的下级神官。神祇官中的卜部职务代代世袭，故称卜部氏。吉田家族因世袭卜部等职务，也以卜部为姓氏。如吉田兼俱也称卜部兼俱，吉田兼好也称卜部兼好，故吉田神道又称卜部神道。

的作者卜部怀贤[1]，在慈遍的兄弟中有《徒然草》的作者兼好[2]，再往后到了足利末期出了卜部兼俱[3]，创建了近似于真言神道的所谓吉田神道[4]（也称卜部神道、唯一神道）。另外，差不多与兼俱同时代的一条兼良[5]也以神道思想家闻名。这些神道说尽管也都是采取了儒、佛、老的思想，但主要借之把《日本书纪》神代卷的观念加以理论化，无疑已经显示出试图建立一种摆脱佛教而具有独自地位的神道倾向。

在考察神道这样兴起的社会基础的时候，必须考虑到下述几点：第一，镰仓时代兴起的新宗派，正如在政治上脱离了平安政权一样，在思想上也同样地脱离了神祇崇拜，因而佛教作为整体已经不是贵族势力固有的意识形态的重要工具；第二，这些神道说是在以打倒武家统治来推行"中兴"运动的时代特别兴盛起来的；第三，提倡这种学说的，有的是堂上人[6]，有的是外宫的神官，有的则是在神祇官中处于领导地位的神官及其家族的人。而天台宗和真言宗在这以前产生了以佛为主以神为次的神道，它们也是同平安贵族联系在一起的佛教。只有考虑到这些，才能理解神道思想与尊皇思想的不可分割的联系。在理解德川时代兴起的垂加神道[7]和

---

① 卜部怀贤（生卒年不详）镰仓中期的神道家，怀贤也写作兼方。曾任神祇权大副，著有《释日本纪》，是以其父兼文（生卒年不详）的研究为基础编著的。

② 卜部兼好（1283—1350）镰仓末期的歌人，随笔家。又称吉田兼好。著有《徒然草》、《兼好自撰家集》等。

③ 卜部兼俱（1435—1511）室町末期（即足利末期）的神道家，本姓卜部，吉田神社的祠官。是吉田神道的集大成者，著有《神道大意》、《神道和显抄》等。

④ 吉田神道：神道是一种宗教迷信思想，吉田神道是由吉田兼俱（1435—1511）创立的神道说，主张神道是日本固有的唯神之道。也称唯一神道。

⑤ 一条兼良（1402—1481）室町时代的学者、政治家。曾任摄政、太政大臣，并两度任"关白"（相当于摄政）。他是中世纪日本学术的集大成者。著有《日本书纪纂疏》、《尺素往来》、《文明一统记》及关于《源氏物语》的注释书《花鸟余情》30卷等。

⑥ 堂上人：指三位以上及四、五位中允许登殿的朝臣、公卿贵族。一般泛指公家、朝臣。

⑦ 垂加神道：由山崎闇斋首创的神道说，是以天道即人道的一元论思想创立的。垂加是山崎闇斋的别号。

复古神道的时候，也必须把神道思想的这种社会的、政治的性质考虑进去。

继佛教空前隆盛的镰仓时代之后的南北朝—室町时代，尽管上述神道思想已经抬头，但佛教仍然占有绝对优势。然而，尽管它一方面推动了寺院和宗团组织作为庞大的现实社会势力的成长，但另一方面却丧失了前一时代那样的思想创造性。在禅僧中固然也出现了象梦窗国师① 那样得到足利尊氏任用的名僧，但总的来说，已经没有前一时代那种活跃的生气。加上在战乱不绝的南北朝—足利时代和公家(及公家的上层神官)一起作为学问的唯一维护者的大寺院、特别是禅宗五山② 的僧侣，由于没有局限在佛教本来的领域之内，非常重视汉学的教养，所以从中国回国的僧侣都是儒教，特别是宋学的传播者，不久就形成了儒教对抗佛教而兴起的开端。正象五山文学被看作是日本汉文学的典型一样，禅僧在儒教史上起了不可忽视的作用。在这种情况下，佛教也随着表现出其思想走向瓦解的倾向。

到了足利末期，基督教作为欧洲商业资本的尖兵传入日本，特别在西国③ 地方有了很多信徒。鉴于佛教(比睿山和本愿寺)作为庞大的社会力量成了织田信长建立霸权道路上的障碍，基督教不久竟被织田信长利用作为对抗佛教的力量(在京都设立南蛮寺)。但是丰臣秀吉时代以来基督教遭到禁止，特别在德川初期遭到了严禁，以致在哲学思想发展史上并没有表现出具有显著意义的思想创造性。然而除了翻译文献之外，它还是留下了一、两部引人注目

① 梦窗国师(1275—1351)南北朝时代的禅僧、临济宗的开山祖师。原名梦窗疏石，又称正觉国师，曾受到足利尊氏和足利直义的信赖和任用。著有《梦中问答》、《梦窗国师语录》等。

② 五山：禅宗中五个最高寺院，主要指京都五山(天龙、相国、建仁、东福、万寿)或镰仓五山(建长、圆觉、寿福、净智、净妙)。

③ 西国：指关西以西的地方，特别是九州地方。

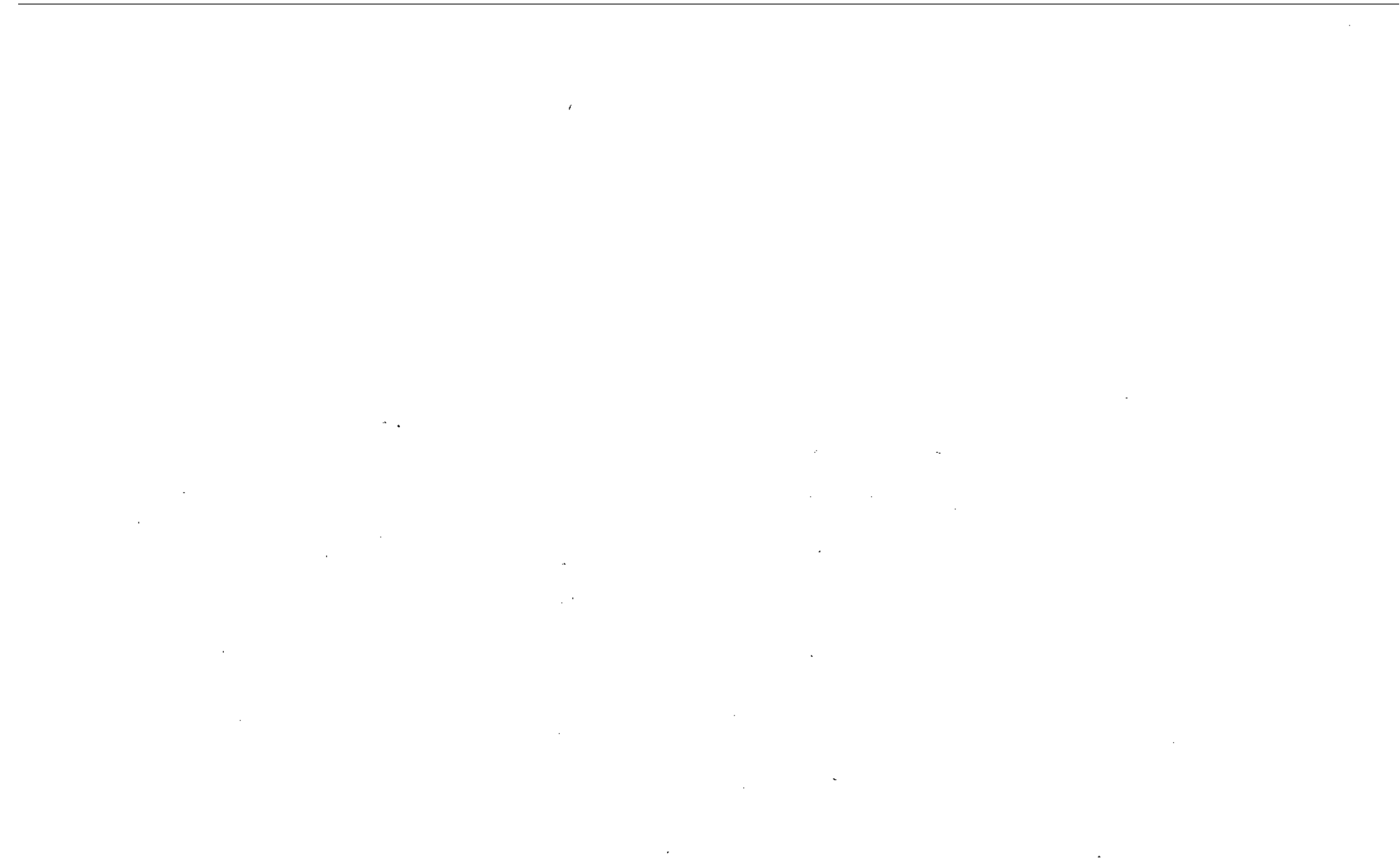
的理论著作。

织田、丰臣时代，一方面由于农民起义①和一向起义②（这是僧侣和土豪为了自身的利益领导农民反抗封建领主的斗争）的爆发，另一方面由于各大领主在软弱无力的幕府之下互相斗争，致使封建制完全陷于松弛，由此进入在强大的中央政权下重建封建制的过渡时期，而这种重建是由德川氏通过确立幕藩制而完成的。儒教在这个过程中同时抬头，并从僧侣手中独立出来，到德川时代终于在思想界占了优势。在儒教独立出来的同时，也开始出现了初步脱离了宗教的独立的哲学思想。儒教比佛教更早传到日本，长期以来成为堂上人的文化教养，但它和老庄思想一样，在这以前并没有发展成为一个独立的哲学思想。

---

① 农民起义：原文作“土一揆”，系土民起义（“土民一揆”）的简称，泛指农民起义。

② 一向起义：十五、六世纪佛教一向宗（净土真宗）信徒发动的起义。净土真宗本愿寺派在1460年代（宽正、应仁年间）莲如（1415—99）开始活动以来，其势力在北陆、东海、近畿各地扩展很快，由上述农村的一向宗信徒发动的起义，史称一向起义。



第一章　幕藩封建制的确立和思想界随之发生的变迁

第一节　德川幕藩制的主要特点

一

封建制是与镰仓幕府同时确立起来的，它以庄园制度下发展起来的封建土地所有为基础；在庄园中，作为幕府御家人①的武士——土豪、公家、寺社②是主要的土地所有者，而幕府也就是作为土豪的首脑建立起来的，御家人作为一部分守护③和地头④，形成了地方统治机关。特别是承久之役⑤以后，三千余座公家领的庄园分给武士以来，不论在经济上还是在政治上，武士阶级都成了压倒一切的力量。可是，地方上的守护对于其管辖的广大地区拥有政治权力，逐渐地与它管辖下的土豪和地头之间形成了主从关系，有的侵占公家领和寺社领而成为领主，有的地头也通过兼并、霸占而成长为大的领主分子，这样幕府对地方的控制力就逐渐减弱，以致出现了分离主义的倾向。正在这时，为了对付元寇而加重的战备

---

① 御家人：镰仓（或室町）时代，同将军结成主从关系的武士。

② 寺社：指神社、佛寺。

③ 守护：镰仓、室町时代的职称。指各地担任警备、维持治安的官员，后来力量强大起来，成了领主。

④ 地头：中世纪的庄园中，担任征收赋税、兵役、守护职务的行政官员，后来权力增大，成了领主。

⑤ 承久之役：镰仓幕府前期，承久三（1221）年后鸟羽上皇对镰仓幕府的执权北条义时发动的战争，遭到北条义时的反击而失败。镰仓幕府由此确立了对朝廷的控制。

负担导致农民，接着又导致地方武士的疲弊，引起他们的不满，这就进一步加速了幕府政权的衰落。根据《北条九代记》[①]（尽管是后代的作品）的记载，早在元寇之后不久的时代，“近来诸国边邑之间恶党[②]甚多，啸聚山林为盗，横行于山岭野径，闯入寺社和偏僻人家，掠财物，夺米谷”……“所谓守护、地头之辈，专重私欲，……责虐农民，加重赋敛”而恣行榨取；当安藤又太郎在津轻发动叛乱，形成幕府“危机的开端”时，“啸聚山林的恶党”从八方呼应。元弘之役[③]时，幕府欲从近国[④]征集的“临时天役”[⑤]恰好成了新田义贞[⑥]等关东武士对幕府发动叛乱的动机（《太平记》[⑦]）。这些都暗示了农民的反抗作为潜在的推动力在镰仓政权崩溃、实现“中兴”[⑧]的过程中所发挥的作用。由于有这股潜流，武士团起来发动了反镰仓战争，而参与这个“中兴”的武士团在分配战果的问题上分为两大派别，经过斗争以后，最能代表整个武士身分、利益的室町幕府建立了霸权。然而这个幕府和镰仓幕府不同，镰仓幕府最初是许多不太大的地主—土豪—御家人的首脑，而室町幕府则是建立在比较

① 《北条九代记》：江户时代前期的历史书籍，12卷，传说作者是浅井了意（1612前后—1691），1675年出版。这本书记述了北条执权九代的事迹。又称《镰仓北条九代记》或《镰仓九代记》。

② 恶党：十四世纪以来，村落中的农民为反抗封建领主的掠夺，组织成为“惣”的村庄自治组织，并实行地区性的联合，结成同党，后来发展为“一揆”（农民起义），领主方面污蔑他们为“恶党”。

③ 元弘之役：镰仓幕府末期，元弘1—3（1331—33）年，后醍醐天皇（1288—1339）为推翻镰仓幕府，复活古代天皇制而发动的战争。镰仓幕府由于遭到包括人民群众起义在内的反幕势力的打击而崩溃。

④ 国：日本古代的行政区划，分为国、郡、里三级。近国指京都附近地区。

⑤ 临时天役：中世纪以后，朝廷举行大典或进行营造时临时课赋的杂税。

⑥ 新田义贞（1301—1338）南北朝时代的武将。原为上野的武士，1333年率领东国的武士团进攻镰仓，不久消灭了镰仓幕府的北条氏一族。

⑦ 《太平记》：是一部站在守旧的南朝立场上写作的南北朝战乱的历史。作者相传是小岛法师，作于应安（1368—75）时代前后。

⑧ 中兴：指反动的“建武中兴”（1334—36），是天皇逆历史潮流的政治复辟活动。

少数的大领主(特别是近畿① 和西国地方)之间的均势之上的一个软弱无力的政权。这些领主又由于和臣属于自己的土豪在地租分配问题上发生了利害冲突，得不到土地的直接统治者——土豪的绝对忠诚。[13]因此，下克上②的倾向风靡了当时的武士阶级，这时直接统治土地的土豪中的强大者表现出逐渐抬头的倾向。在这种关系之下，对于脱离了直接统治土地的幕府和上层领主来说，对外贸易就在经济上具有重要意义，从土仓和酒屋③这些高利贷资本那里剥夺一部分红利就成了很大一笔重要的收入来源。这种情况引起了农民和城市贫民对在幕府庇护下成长壮大的高利贷资本的激烈的斗争(农民起义)，后者进而发展到反对武家统治的斗争。在展开这种最深刻意义上的下克上的斗争的基础上，领主相互间，领主与土豪间，土豪相互间的均势不断被打破，在他们之间继续了不间断的斗争(战国时代)。

这场战乱的结果，缺乏实力的领主和许多土豪没落了，从它们中间出现了强有力的领主，不间断的战乱致使隶属于这些领主的土豪一武士脱离了自己的领地，居住到城下④，随着枪炮的出现，他们与使用枪炮的重要因素——步卒⑤一起在城下町形成了巨大的武士团。诚然，城下町要得到发展，必须以商业的一定程度的发展为前提。在这个前提下，战乱和枪炮的使用及城廓的发达等等，致使土豪一在乡武士不可能继续保持独立乃至半独立的状态，这

---

① 近畿：指京都附近的地方。

② 下克上：出现于镰仓时代，最初是指家臣背叛主子，大名蔑视将军和天皇的现象。后来发展到指各地农民反抗领主、争取权利的斗争。

③ “土仓(当铺)和酒屋(制酒商或酒坊)”，系镰仓、室町时代的高利贷资本，由于当时的“酒屋”兼营当铺，故也并称“酒屋土仓”。

④ 城下：意为城堡附近。以封建领主所居的城堡为中心，在其近旁发展起来的市镇，一般称为“城下町”。如骏府(今川氏)、山口(大内氏)、甲府(武田氏)之类。

⑤ 步卒：原文作“足轻兵”，最下级的武士，类似步兵。

样就产生了新型的大土地领有，即作为土地的直接统治者的诸侯一领主阶层。于是，这种领主对家臣的权威，具有压倒一切的力量，消除了武士阶级内部由于下克上而造成的破坏均势的倾向，产生出比较稳定的全国统一的可能性。

二

始于织田一丰臣时代，经德川氏完成的这个封建制的重新改组，正如已经阐明的，是以所谓兵农分化为基础的。所说兵农分化，如果说是武士和农民的阶级的一身分的分化，那末不外是贯穿整个封建时代的基本关系。但是德川时代所说的兵农分化，可以说是这种分化的进一步的发展。由于丰臣秀吉的刀狩①（天正十六年，1588 年）和军事技术的进步（使用枪炮的普及、由织田信长开创的建造西洋式城堡），致使农民对于武士的榨取完全无力抵御，特别是通过太阁检地②（天正十一年以后）在全国推行的对土豪土地所有的清除和织田信长对一向宗③断然进行斗争，结果削弱了寺院一宗团在现实社会上的权力，使往往煽动和领导农民反对领主斗争的土豪和寺院变得毫无力量。这样，由于武士日渐离开农村，在乡武士便只是作为前一代的残余，或者作为领主同土豪群的妥协——但在前者占绝对优势，后者向乡士或名主④等转化的条件下——的结果而存在下来，庞大土地领有者即领主同农民在经济、政治力量上的差距越来越大，随着武士同农民的阶级

① 刀狩：没收武器。

② 太阁：指退隐的关白（相当于摄政），即丰臣秀吉。检地指丈量土地。此处指1582—98年丰臣秀吉在全国进行的土地丈量。

③ 一向宗：即佛教净土真宗。开山祖师为亲鸾（1173—1262）。

④ 名主：从平安时代到室町时代名田（指冠以自己名字的田地）的持有者。名主或是地主，或是领主、武士，或是僧侣、商人，其中强有力者，进一步成为庄官、御家人、地头、守护等。在江户时代，名主主要指一村之长。

的一身分的差别进一步彻底化，农村便被重新改组为以“村方三役”①为首脑，以“五人组”②为基层的对领主负有连带责任的农奴社会。由于下述一些条例，农民迁移受到限制，逃亡也被防止。例如：由于“不论在御料③或私领，有人迁入村中或前来开垦新田时，应仔细调查其来历，如系可靠而无碍者，方可收留”；“凡从村中外出佣工者，或外出行商者，应责令先将所去地点报告庄屋④五人组，然后方可启程”（宽永十四年⑤，发给代官⑥的通令）；“农民因年贡而离乡诉讼、不事耕种者，不可留宿”（宽永二十年⑦，发给代官的通令《土民处置书》）；“关于兼种小农民绝嗣以后的田地一事，近年以来我们一向遵照指令执行。很久以来一戶的继承人虽然死绝，也要另立农戶，作为一戶田地的继承人，……如果发现一戶农民一直绝嗣的情况，愿受任何处分”（享保十九年⑧，《当时村方五人组记事簿提出的保证呈文》）等等；此外，还根据下述一些条例，把农民紧紧束缚在土地上：“不得买绝卖绝田地”（同上《土民处置书》）以及“田地壹步⑨也绝不荒废，……但独身农民确实因病不能耕种时，不仅是五人组，同村人亦要立即集合起来相互协助耕种田

---

① “村方三役”：也称“地方三役”，指江户时代的村落自治机构。三役，指三种官员，即庄屋（亦称“名主”，相当于村长）、组头（村长助理）、和百姓代（农民代表），合称“村方三役”。

② “五人组”：这是由幕府强制推行的村镇基层组织，农村以总百姓，镇上以地主和家主为单位，原则上是五家一组。组合的头头称组头。五人组的主要目的是维持社会治安，相当于中国旧社会的所谓“连环保”。

③ 御料：指皇室或幕府直辖领地。

④ 庄屋：掌管庄园事务的庄司、庄官的旧称。江户时代指一村或数村管理纳税及其他事务的村庄的头目，相当于村长。

⑤ 即公元 1637 年。

⑥ 代官：江户幕府的官员，统治幕府直辖地，掌管地租及其他民政事务。

⑦ 即 1643 年。

⑧ 即 1734 年。

⑨ 步：土地面积单位，一步普通为六平方尺，约 3.3 平方米，和一坪相同。

地、收割庄稼”(同上《呈文》)。如果说农民从前是个别地隶属于土豪的直接统治之下，那末现在则是在大领主的权力下，农民共同地或以“村”为单位被置于农奴状态。

对处于这种状态的农民，根据“钱财不多余、无不足，治事之道也”的方针，施行了这样一类法令:“庄屋、惣百姓①等，从今以后不得盖不符合身分的房子”;“农民的衣物按前此的法令，庄屋及其妻子可穿绢、家机绸、麻布、绵布，其他农民只许穿麻布、棉布，除此以外，即使衣领、衣带等物也不得使用”; “农民的食物，应经常吃杂谷，应嘱咐(农民)不得随便吃八木(米——作者)”(同上《土民处置书》); 甚至在农村买卖面条、荞麦面条之类及豆腐、酿造和贩卖酒类、栽培菸草等，也在禁止之列(同上)，使农民的生活水平降低到往往不能满足劳动力再生产的最低需要，确立了根据德川家康所谓“让乡村农民们不死不活”的纲领推行可怕的农民政策的体制。关于这样的政策，连幕府至上论者室鸠巢也说“近代鲜有为民而立法者，其言为民，而心皆为己”(《不亡钞》卷三); 关于农民，著名的《民间省要》的作者田中丘隅②写道: “农民这个东西等于牛马，虽然处于苛政之下，又加上沉重的赋税，残酷的劳役，更不许说话; 为此倾家荡产，鬻儿卖妻，或受伤丧命，不一而足，但还要在不断打骂中过活; 不论多么残暴，只要成了官吏，掠夺一俵③大米也以主子自居，来到民家对农民常怒目而视，(农民)只有卑躬屈膝……好象牛马身负重荷又遭鞭打……，如果摔倒，更要怒加鞭挞，大骂‘这个畜生’一样，(牛马)不会说不会哭，农民也一样”(同上，卷二)。御用学者柴野栗山④上书幕府，指出“农人这个东西格外悲惨”，‘一年里

---

① 惣百姓: 江户时代即指“本百姓”(封建领地上的农民)。

② 田中丘隅(1663—1729)江户中期的代官、民政家。曾主持治理荒川、多摩川，并在酒匂川筑堤。《民间省要》是他的主要著作。

③ 俵: 容量单位，普通四斗米为一俵，约合 72.20 公升。

④ 柴野栗山(1736—1807)江户中期的儒学家，曾任幕府的文教官员，参与镇压“异学”(反对朱子学的各学派)的活动。

要他多拿出一百个小钱，也就象遭到敲骨榨髓一样，真是悲惨”；国学家本居宣长说，现在的社会“因为年贡太多，过去耕种一反①二反田地可以得到的大米，现在不种一町②二町田地就很难得到，因此身心操劳极重，而且实得的大米大都缴给官府，自己只能吃大米以外的粗谷杂粮过活。想到这里，现在社会上的农民该是多么可怜”(«秘本玉匣»③)。农民缴纳给领主的地租，除徭役劳动和杂税外，大体上规定为五公五民上下(从四公六民到六公四民之间)。

构成封建制基础的、农民的这种零散的自然经济，正是由于有关锁国(禁止在长崎以外，以及同中国、荷兰以外的国家贸易，禁止日本人渡海去外国)和统制工商业的一系列严厉的条例，才抑制了它在商业资本的侵蚀下遭到崩溃。

在上述统治阶层和被统治阶层的阶级关系的基础上，阶位制的武士阶级的内部结构建立起来了。幕府拥有全国粮食总收成的四分之一[1]，独占了政治上及经济上的重要地区，在次于幕领的重要地方安置了御三家、亲藩和谱代藩④，设立交替参觐⑤制度，把诸

---

① 反：土地面积单位，一反(段)为三百步(坪)，合991.7平方公尺。

② 町：土地面积单位，一町为十反(段)，合9917平方公尺。

③ «秘本玉匣»是国学家本居宣长的一部论述政治经济问题的著作，一卷，作于1786年，1789年出版。书中批判了贫富的不平等和年贡的残酷剥削。玉匣，原作玉櫛笥。

〔1〕 幕府领有的粮食收成是直辖地四百万石，旗本⑥知行地约三百万石。全国总收成，庆长三年为一千八百五十万九千零四十三石，元禄年间为二千五百九十一万六百七十四石，天保年间为三千八十万石(据本庄荣治郎«日本社会经济史»)。——原注

④ 御三家：江户时代指尾张的德川家(尾州家)、纪伊的德川家(纪州家)、常陆的德川家(水户家)的总称。亲藩：指德川家的近亲受封的藩，如以御三家为首，加上越前家等列于德川家的诸藩。谱代藩：指从关原之战(1600年)以前代代臣属德川氏的诸藩。以后臣属德川氏的称外样藩。

⑤ 交替参觐：即轮流觐见。江户幕府规定大名每隔一年轮流到江户侍奉将军的制度。其妻子类似人质必须常住在江户。

⑥ 旗本：江户时代对于直属幕府的武士，一般把俸禄在一万石以上的称做大名，一万石以下(五百石以上)仅有觐见将军身分的称为旗本。

侯置于全面统制之下，制定公家诸法度，在朝廷和幕府的关系上使自己处于牢固的地位。战国时代以前蟠居在近畿地方，拥有领土和僧侣，具有不可轻视的经济及政治力量的寺院——如比睿山、高野山、根来寺①等——，由于织田信长和丰臣秀吉的控制，已经完全没有力量，把扩张教权同农民的反抗运动结合起来的本愿寺[1]也被织田信长剥夺了领有土地(在北陆地方)，后来又被德川家康分割为东西两个本愿寺，这样，寺院现在也完全从属于幕府了。战国时代所特有的农民反抗运动也以打着基督教旗号的岛原起义②(宽永十四——十五年，1637—1638年)而告终，至于浪人反抗德川的阴谋事件，也只不过流传下来庆安四年(1651年)的一个最后的插曲(由井正雪事件③)。

这样，在以幕府为首脑、以步卒为最下层的武士阶级内部产生出稳定的阶位制的统制关系，武士团内部阶层的分化，象福泽谕吉所说，幕末的中津藩士一千五百人"如果细致地划分其身分职名，则多达一百余级"(《旧藩情》)。而且正如就诸侯来说，对德川家的忠诚是确保其地位的唯一条件一样，就幕臣和藩臣来说，对其主君

① 比睿山：在京都东北，是佛教天台宗的总本山(总寺院)延历寺的所在地。高野山：在和歌山县，是空海和尚所建金刚峰寺的所在地，后成为真言宗的中心。根来寺：在和歌山县那贺郡根来村，是觉鑁创立的新义真言宗的大本山(位于总本山之下的统率小寺院的大寺院)，又称圆明寺或大传法院。三者都是当时最有势力的大寺院。

〔1〕 特别是没有受到统治阶级保护的一向宗和日莲宗因为有必要通过组织信徒来建立寺院经济，所以具有强大的宗团组织，虽有时卷入信徒群众的运动，但又利用它扩张教权。在一向起义在北陆、近畿、三河等地声势很大的时代，日莲宗徒的"法华起义"也在近畿开展活动。——原注

② 岛原起义九州的岛原、天草原来是天主教大名有马氏、小西氏的旧领地，当地民众中天主教徒很多。十七世纪初幕府采取锁国政策，严禁基督教，疯狂迫害宗教徒。加上当地连年灾荒和领主的残酷剥削，岛原、天草民众忍无可忍，1637年拥戴16岁的青年益田(天草)四郎为首领，打着基督教的旗号发动了起义。后遭到幕府的残酷镇压而失败。

③ 由井正雪事件：由井正雪(1605—51)是江户初期的军事学家。1651(庆安四)年他和丸桥忠弥等浪人结合在一起策划倒幕，因计划被泄漏而自杀。又称"庆安之变"。

的忠诚成了维持自己生存的唯一条件；随着幕藩体制的确立，自然地产生出不是下克上，而是下对上的绝对服从，这是为维持这一体制所要求的上下关系。

上述幕藩制的确立，大体上可以说是在宽永年间完成的。农民的管理、农民政策基本纲目的制定，武家诸法度及其他法制的完备，以及彻底推行锁国都是这个年间的事。能够威胁幕藩制的动向，也以宽永年间的岛原之役而告终。

第二节　传统思潮（儒、佛、神）在幕藩制下的力量对比的变化

一

幕藩制是以武士对农工商、诸侯和幕府对藩士与幕臣、幕府对诸侯掌有绝对权力为特征的，对于这样的幕藩制来说，必然要求扶植有助于维持这个阶位制社会结构的意识形态和镇压可能同威胁这种社会关系的倾向相结合的意识形态。实际上，当时的社会结构本身就是作为对战国时代① 各阶级和阶级内部各阶层实力的全面展开的总清算而形成的，因此，既然不仅仅是名义上的而是各社会阶层的实力对比关系的直接表现，那末这种意识形态上的对比关系也必然有其自发地成长的基础。这次总清算就表现为儒教的异常兴盛和对于一般意识形态特别是对于宗教的严格统制。

根据传说，儒教是在应神天皇② 时代传来的，在《古事记》和《日本书纪》的叙述中已经可以看到它的影响，这是众所周知的事

① 战国时代（1467—1568）从应仁之变到织田信长打败足利义昭开始统一日本的时代。

② 应神天皇：日本神话传说中的第十五代天皇，有的日本学者认为可能是指中国史书上所说"倭王赞"。一般认为中国儒教约在公元五世纪前后传入日本。

实。据说大化革新是以唐朝制度为榜样的，从这件事也可以了解，同中国开始交往以来，“中华”之国的制度和思想是经常被作为榜样来吸取的，因此儒教也就成了堂上人在教养方面不可或缺的因素。然而在王朝时代，儒教同汉文学一起，完全是作为伦理和政治思想接受过来的，在世界观乃至哲学思想的领域中，几乎没有什么发展，这个领域差不多为佛教所垄断。三善清行[1]在平安朝佛教繁荣时代所写的著名的《封事[2]十二条》（延喜十四年，914年），虽然在以“虞舜”、“仲尼”为理想的儒教观念的影响下，阐述了排斥僧侣论，但它既不是特地批判佛教的思想和理论的，也不是发挥儒教理论的。他的排斥僧侣论无非是由于朝廷和国司尊信佛教、建立堂寺，庇护僧侣，结果造成了农民为逃避“课役”、“租调”随意出家，出家之后“蓄妻子，营家室，致力耕田，行商贾”，甚至结成“群盗”的情况，又加上“天下的人民，三分之二皆此秃首者”，在寺院特权的庇荫下，农民被吸收到寺院里，中央政府的税收开始受到威胁，由于这种局势才要求取缔寺院一僧侣。然而这种排斥僧侣论在当时也只是一个例外的情况。

但是儒学的教养（同佛教、国文学、老庄思想混合在一起）在公家中间受到维护无疑成了促进伊势神道以来神道反对佛教倾向的抬头和《神皇正统记》的观念兴起的条件之一。特别是儒教的名分论，在南北朝时代作为公家方面的精神武器大约是最适合的了。而且当时是宋学开始传入的时代，传播儒教的可能性应该是比从前更大了。可是，公家虽说和僧侣一起是学问的唯一维护者，但是它已经丧失了社会的、政治的创造力，而且神道信仰可以说已经成了生活因素之一，加之还没有摆脱当时占统治地位的佛教影响，所以儒学未能表现出独立的发展。南北朝和足利氏时代占统治地位的

① 三善清行（846—918）平安初期的汉学家。著有《善家集》等。

② 封事：秘封的奏折。

社会关系并不要求把儒学作为统治的意识形态，而仅仅是把它同神道及老庄思想一起保存下来作为从属于佛教的一种教养而已。

当时在士人中间盛行的禅宗，不仅在于只同老庄乃至后世的儒教思想有密切关系，而且还因为当时留学中国的僧侣也必须亲炙宋学，所以儒学就成了僧侣特别是五山僧侣的教养之一。可是它还是包含在佛教教养之中，从属于佛教教养之下的，决不是意味着把儒教作为唯一的世界观来接受的。

儒教是在丰臣——德川时代作为从佛教的统治下，从僧侣的教养之一的地位，并从神、儒、佛、老的混合物中独立出来的意识形态开始发展起来的。在这个独立的过程中贯穿着对佛教的出世主义的理论性批判，以及导致这种独立的初期的儒学家如藤原惺窝和山崎闇斋都是僧侣出身而转向儒教的，林罗山最初也是在寺院受教育的人，这是一个有特征性的现象。

为了维持作为幕藩体制特征的严密的士农工商的身分制和武士团内部的阶层结构，儒教特别是朱子学派是最为适合的。而幕府、诸侯也都为了教育士人而积极地利用它，并采取了培养完全独立于公家和僧侣之外的大批儒者的政策。

在各个武士率领着家臣、从仆作为土豪俨然象小君主一样定居在其领有的小天地里，因而对他们的名义上的主君（国主①、守护）或大或小地保持着独立性的时代，独善主义的禅宗是他们的最适合的意识形态。但是到了由主君庇护家臣，家臣对主君保持忠节，维护和巩固武士团内部的上下关系的秩序成为武士的唯一的生活条件，纵然偶尔出现怀有野心的分子，也不是要打破已经固定的秩序，而大抵不过是企图在这种秩序内部发动不成功的御家骚

① 国主：一国的君主。也指国主大名，室町、江户时代领有一国以上的大名。

动[①]式的阴谋而已的时代，就发生了在伦理纲常的名义下维持士农工商的身分关系和立足于这种关系的武士阶级的内部组织的必要性，而这种社会关系作为其意识形态的反映，很自然地产生出名分论的伦理观念，于是由山鹿素行所发挥的“君道”—“臣道”的方面就不能不取代立足于个人锻炼的禅宗式的武士道而成为武士道中的重要因素。而且，由于国内秩序的建立而来的相对和平状态的持续，和由于武士进入城市生活以及城下都市的兴起而出现的许多文化中心，使创造文化的主动力转移到武士阶级，这对于摆脱从来的佛教乃至公家的传统，发展自由的、独立的儒学也起了颇大的促进作用。

在上述条件下兴起的日本儒学，其内容自然是非常偏重于伦理学和经济论(经国济民的理论，即政治及经济的理论)的。其主要任务是把《大学》中作为儒教纲领所规定的修身齐家治国平天下的道理教给诸侯士大夫；是教给他们持身之道和礼仪以期“明明德”和“亲民”；是通过以《春秋》笔法对历史事例作出主观的道学的评价，以正“名分”，阐明君臣之分，这样来为巩固和粉饰幕藩体制的意识形态铺平道路。

因此，认识论的问题最初不过是起了伦理学序论的作用，而伦理学本身又与经济论紧密地联系在一起，被应用到拥护幕府的历史理论上。所以，从认识论问题的发展这方面来看，可以断言日本儒学大体上是沒有创造性的。继朱子学而兴起的阳明学在这方面也是沒有创造性的。仁斋学在这一点上尽管有几分值得注意的东西，那也正如一部分批评家所说的那样，是从同时代的中国学者吴苏原那里贩卖来的，它同后者的学说是类似的；而徂徕学的最薄弱

---

① 御家骚动：江户时代，大名的一族家臣间由于继承和权力斗争而发生的纠纷和斗争。主要的有伊达骚动、加贺骚动、越后骚动等。

的方面就是它的自然哲学。至于折衷学派①，从其折衷主义这个名称就可以了解，它在理论上的创造性是很少的。在德川后半时期多少提出一些值得注意的认识论观点的学者们是除儒学以外，还在某种程度上受到当时处于兴起之势的自然科学，特别是洋学乃至老庄学说影响的人们。因而他们有的大体上停留在儒教世界观的范围内，有的尽管倾向于儒教世界观，但却不得不同固守上述学派，即标榜是古典的正统解释乃至被看作是权威地继承了古典精神的学说(朱子学和阳明学)的各种潮流分道扬镳，表现出独立的倾向。他们开始理解到大自然本身的客观真理比思想的传统是更有权威的。

至于老庄学说，多半是同儒教及禅宗理论结合起来被吸取的，独立的老庄学派还没有达到形成一个流派的地步。

二

幕府一方面奖励把儒教用作武士身分的教育，另一方面严禁基督教，以极刑处罚基督教徒；在禁止日莲宗的不受不施派的同时，和五人组制度一起强制推行寺证一檀徒②制度，把全体居民的信仰交给寺院管辖。基督教之所以遭到禁止，大概是由于下述的一些理由：它是欧洲商业资本侵略殖民地的意识形态的同路人；它在商业特别是对外贸易比较发达、分离主义倾向较强的西南地方拥有多数信徒；正如在岛原之乱中所表现出来的那样，它与一向宗

① 折衷学派：江户中期的一个儒学派。它不是采取朱子学、古学、阳明学的任何一派，而是以中国考证学的学风对各学派的各种学说加以选择取舍，试图建立一种接近孔子的稳妥的学说。这个学派在理论上没有什么创造，也没有什么体系。主要的流派有中西淡渊、细井平洲派、片山兼山派、井上金峨、龟田鹏斋、山本北山派等。皆川淇园、太田锦城也属于这个学派。

② 寺证一檀徒制度：一般庶民由其所布施的寺院证明他不是基督教徒，而是檀徒(施主)的制度。寺证原作寺请，即寺保、寺证的意思。

相同，在传教时采取的是一种宗派主义的方法，而这种方法有时可能与被压迫群众的反抗结合起来等等。不受不施派继承了日莲所谓“纵令允许五逆的供奉，也不许接受谤法者的布施”（《立正安国论》）的思想，拒绝接受“谤法”之徒的其他宗派人的布施，因而连将军家的布施也不接受，所以这个以天上权威之名无视地上权威的宗派遭到禁止就毫不足怪了。（但并不是象对待基督教那样处以严刑，处刑最重的时候多半是流放）。

大体说来，宗教是以靠神、佛来拯救灵魂为职业的，是使被压迫人民对现实生活的不合理以及由此而来的痛苦麻木不仁，这样来为维护建立在以上压下的关系为基础的社会制度服务，这是一般的原则。但是因为除了宗教思想以外，不了解其他思想的中世纪的人民群众，往往以超地上权威的神佛的名义来反抗世俗的、地上的权威，而巧妙地迎合当时人心的宗派，还有可能成长为世俗权力和社会势力，所以封建社会的统治阶级一方面全面地利用宗教来“教化”人民，另一方面又对“异端”进行严厉的追究。因此即使在欧洲，最信仰宗教的封建社会也不存在信仰自由，在那里宗教信仰和一般的思想都遭到严格的统制，人类的良心遭到警察镇压的绞杀。

因此，幕府在禁止了基督教及不受不施派，特别是对前者坚决进行了严禁之后，就强制全体居民信仰官方准许的佛教，居民全部被强迫成为某一寺院的檀徒（施主），而已经完全顺从的寺院则得到了幕府及诸侯的保护。统治阶级主要选取佛教作为人民的精神鸦片，是因为佛教历来在人民中间具有压倒优势的信徒，而本愿寺这样的寺院由于在幕府成立时期已经分裂为东西两派，还由于信徒所散居的各个地方的领主权力已经确立而变得毫无力量，总起来说，不论哪个宗派的寺院都已经成为依附于幕府及领主的附庸了。

但是佛教虽然这样对人民具有思想警察的威力，得到统治阶

层所给予的经济上的庇护和身分上的特权，并且僧侣的权力和人数有了增加，寺院更为富丽堂皇，数目更为增多，但是佛教的思想创造力却丧失殆尽。特别是大都市中大批僧侣在道德上腐败、堕落，寺前的大街成了花街柳巷，尼姑往往也就是娼妇。享和三年(1803 年)的谷中延命院事件①，可以说是僧侣的这种破戒行为的最具有代表性的例子。幕府为了取缔破戒僧，甚至规定：对于破女戒者，如果是住持僧，则发配远岛(元文四年的命令)，如果是一般僧人之类，则先示众再交给本寺执事按寺规处罚(享保六年的命令)，对通奸者则不论住持、一般僧人一律处以枭首之刑(宽保二年的命令——据《御定书百条》)；在松平定信②时代曾经一网打尽地检举了从花街柳巷清晨归来的僧侣。对于这种堕落，寺院方面也曾试图加以整饬，因而重戒律的思想兴起，以致律宗③盛行，这也是时代的特征之一。

虽说僧侣堕落了，但并不是说在为数众多的僧侣中缺少名僧长老。陪侍德川家康的天海和崇传④、禅僧泽庵、铁眼、白隐⑤以及

① 延命院事件：延命院是日本东京都荒川区西日暮里的一个日莲宗的寺院。江户时代延命院的住职日道因假托祈祷佛事，欺侮前来佛寺的妇女，违反了佛教关于女戒的戒律，事发被处死刑。

② 松平定信(1758—1829)江户后期奥州白河藩主，又称白河乐翁，曾辅助将军德川家齐推行保守的"宽政改革"，后来失败。

③ 律宗：日本佛教十三宗之一。是一个以实践、躬行戒律作为成佛之因的宗派。753 年由鉴真赴日时传入日本，以唐招提山为本山。

④ 天海(1536—1643)江户初期的僧侣。1600 年受德川家康的赏识，参与政务，后又得到秀忠、家光的信任。1637—48 年刊行"天海版"《大藏经》。著有《真宗传记》、《异部见文述记提书》等。崇传(1569—1633)江户初期参与幕政的僧侣。曾陪侍德川三个朝代的将军，参与策划幕府枢机，从事制定公家、武家、诸寺的法规，特别得到德川家康的信任和任用。著有《本光国师日记》、《本光国语法语》等。

⑤ 泽庵(1573—1645)江户时代的禅僧。著有《玲珑随笔》、《不动智绅录》等。铁眼(1630—82)江户时代的黄檗宗的僧侣。全名铁眼道光。曾受教于来日的中国僧侣隐元隆琦。1668—78 年完成印刷大藏经的事业。世称铁眼版或黄檗版大藏经。白隐(1685—1768)江户时代临济宗的僧侣。曾遍游各地进行教化，被称为临济宗中兴之祖。著有《语录》、《夜船闲话》、《槐安国语》等。

从中国来的创立黄檗宗的隐元、正法律的开祖慈云[①]等在某种意义上说都是名僧。而且由于佛教肩负着“善导”民众思想——抵制基督教——的任务，出现了许多传播佛教思想的通俗说教书，推行了佛教的通俗化。现存的佛教各宗派，大体上是在德川时代分裂或者创立后而一直流传下来的。

尽管如此，佛教在思想上已经沒有创造性，不能给思想界带来生气，在同从佛教独立出来的儒学和神道的论战中，它已处于被动的地位。佛教在理论上丧失创造性的倾向，早在室町时代就已经开始了，到了德川时代，儒教在武士阶级中间成了指导性意识形态时就更加显著了。而且，由于儒教的繁荣，在佛教理论中还出现了与儒教理论相妥协的倾向，特别是德川时代，佛教思想史上有趣的人物泽庵就采用了宋学，又如白隐的著名的“内观论”，则是禅宗同老庄追随者及部分儒学养生论的混合物。这样，在这个时代佛教本来的理论的发展已经变得无力，而且由于儒教的繁荣，佛教已经失去了在思想界的领导地位。

在儒教从佛教中独立出来的同时，神道思想也有了发展。特别是在德川时代初期，由于佛教的传统势力和得到官方庇护的缘故，山王神道及两部神道也流行起来，尤其是宽永寺的创建人天海竟然按照山王神道成功地把德川家康作为东照大权现[②]加以殡葬。但是，这个时代的特点毋宁说是在初期从唯一神道[③]及伊势神

---

① 隐元(1592—1673)江户时代在日本创立黄檗宗的明朝禅僧。姓林，名隆琦，字隐元，又称隐元隆琦。1654年应日本僧逸然之请去日。慈云(1718—1804)江户后期的真言宗僧侣。提倡正法律。著有《梵学津梁》、《南海寄归解缆钞》、《十善法语》、《方服图议》等。

② 东照大权现：1617(元和三)年，由后水尾天皇赠给德川家康的敕谥号。东照宫是祭祀德川家康的神社，也指德川家康。大权现即指化身。

③ 唯一神道：神道是一种宗教迷信思想，唯一神道即吉田神道，是由吉田兼倶(1435—1511)创立的神道说，主张神道是日本固有的惟神之道。

道中出现了强有力的代表人物；从吉田神道派生出吉川惟足的吸收了更多儒学气味的理学神道①；出现了以林罗山和德川义直的神儒调和理论以及用儒教来解释神道的种种倾向，特别是山崎闇斋的垂加神道，作为这种倾向中强有力的神道兴起了。也就是说，从佛教分离出来的神道逐渐取得了势力，而这种分离是完全依靠儒教完成的。而同林罗山以后的排斥佛教的儒学调和起来的神道，后来遭到复古神道的批判，于是出现了自命为不仅摆脱了佛教，而且也摆脱了儒教的神道。所有这些神道，都是对神话加以种种附会，而这种附会不外是借用佛教及儒教的观念，所以在哲学思想上是没有价值的神学。如后文所述，复古神道排斥了这种附会，试图原封不动地接受"神典"的记述，因而同合理的理论体系相去更远。然而，由于它对儒教和佛教开展了否定的批判，与其他神道不同，在思想上发挥了重大作用。因此，神道——不仅仅是作为对神社的崇拜，而是作为一个宗派乃至一种思想——本来主要是流行在神官及一部分学者中间的，它开始推广到更广泛的社会阶层是在复古神道兴起以后，特别是在幕末的禊教、黑住教、金光教、天理教②等教派神道兴起以后。

神道的这种兴起，不言而喻决不仅仅是由于神官对佛教统治的不满，也不是把神官置于自己的影响下的堂上人和尊皇派的功劳，作为它更广泛的社会基础，应该举出群众对神社的崇拜。诚然，在当时神社也被涂上了佛教的、寺院的色彩，神官的地位要低

① 理学神道：即吉川神道，江户初期，吉川惟足(1615—1694)创立的神道说，是一种赋予神道以政治色彩的神道。

② 禊教：神道十三派之一，天保年间由井上正铁创立，以扩充禊祓(所谓祓除万民的罪秽的意思)的教义为本旨；黑住教：神道十三派之一，教主是黑住宗忠；金光教：神道十三派之一，以天地金乃神为主神，1855年由川手文次郎创立；天理教：神道十三派之一，1838年由中山美伎创立。这些神道教派的教义都是以日本神话传说为基础，结合宗教迷信编造出来的。

于社僧①，作为独立于佛教之外的神社是沒有什么力量的。可是到了后期，随着佛教在民众心目中的权威的逐渐丧失，便出现了一种试图使崇拜神社从佛教分离出来，推行独立神道的动向，并且有了发展的可能性。安永——天明年间以来在各地发生的神官离檀运动②，作为这一动向的现实表现是值得重视的。这样，由于佛教的腐败，不断为神道的发展准备了广泛的地盘，与此同时，在政治结构方面，随着幕府控制力由于幕藩制矛盾的增大而松弛，尊王思想抬头了，它既为神道的发展所制约，本身又助长了神道。

总之，在德川时代，由于儒教的发展和佛教的停滞而受到刺激，促进其发展的神道，作为哲学思想尽管是沒有价值的，但在当时的思想方面却具有颇大的意义——特别是复古神道——，所以不能象在叙述现代哲学史时处理当代的神道思想那样，轻轻地一笔带过。

第三节　西方思想的影响

一

最后，须要谈一谈西方思想的影响。

随着幕藩制的确立，利用五人组制度（五人组的成员相互是告密者，有义务告密基督教徒）及寺证制度组成了取缔基督教的组织，加之以各种残酷的方法诛伐不肯改宗的信徒，所以战国时代传入日本的基督教，不久便几乎陷于窒息状态。当然并不是信徒完全沒有了，而是处于极端不合法状态下，沒有发展的可能，因而思想上也沒有什么发展。然而最先坚决迫害基督教的丰臣秀吉死

① 社僧：在神社修行佛事的僧侣，其中有别当、座主、院主、检校等种种等级。

② 神官离檀运动：指与寺院和檀家（施主）绝断关系，即神官从佛教的影响下摆脱出来。

(庆长三年,1598年)后,在关原之役(庆长五年)取得胜利、掌握了霸权的德川家康,开始并沒有进行这种迫害,到了庆长十六年,才着手推行禁教令,从庆长十八年起正式开始执行,而伊达政宗[1]派往罗马教皇的使节就是同年出发的,所以这个期间基督教徒——各地有所不同——大体上还是能够有一些活动自由的。而且当时离西班牙人方济各[2]在天文十八年(1549年)第一次到鹿儿岛传教以来已经过了半个世纪,所以即使出现了引人注目的基督教文献也是不足为怪的。据说,天主教文学中占最重要地位的译本《劝善钞》[3]是在庆长四年出版的,而引人注目的著作《妙贞问答》写于庆长十年前后,其他基督教文献中可以判明出版时间的,大半都是在庆长年间出版的。这些文献中,在日本思想史上最引人注目的应该举出现在只流传中、下两卷的《妙贞问答》。

此书作者不干斋·巴鼻庵[4](即《林罗山文集》中出现的不于)和后来(元和六年,1620年)写了排斥基督教的论著《破天主》[5]的巴鼻庵是同一个人,据说他出身禅僧,因此,他对宋学有准确的了解,中卷所述的对儒教的批判,作为显示了日本朱子学的摇篮时期水平的著作也是值得注意的。因为在当时(庆长年间)来说,关于儒

① 伊达政宗(1567—1636)安土桃山时代、江户初期的武将。江户初期因战功受封仙台藩。1613年派遣支仓常长(1571—1622)去罗马谒见教皇。

② 方济各(Francisco de Xavier,1506—1552)第一个在日本传教的基督教传教士。耶稣会会士。生于西班牙,1549—51年赴日本传教,1552年死于中国广东。

③ 《劝善钞》(Guia de pecador),意为劝导罪人从善,1599年出版。作者格拉那多(Luis de Granada)是西班牙多米尼克会传教士。

④ 不干斋·巴鼻庵(Fabian,Fucan,1565?—?)耶稣会士。1605年写作《妙贞问答》(3卷)。1606年,林罗山和其弟信澄等曾拜访他,就基督教教义和西方科学观双方发生了争论。他还作为《天草本平家物语》和《文禄本伊曾保物语》(即《伊索寓言》日译本)的译者而闻名。严禁天主教以后,他改宗成为禅宗僧侣,1620年(元和6年)写作了《破天主》一书。不干斋·巴鼻庵是其日本名字,亦作不干巴毗庵,梅庵。但《林罗山文集》中出现的"不于"疑为笔误。

⑤ 《破天主》,原作《破提宇子》,意为对天主的批判。

学特别是宋学的认识论内容，还沒有其他文献有这样详细的论述。

书中引用了《朱子大全》、朱子为《大学》作的序及《太极图说》，叙述了宋学关于太极、理气、阴阳、五行、鬼神、性等的观点，这时他断定说，太极观念归根结底就是“天地万物，实此人心之一念耳”，因此儒教哲学的本质同“佛者之万法唯一心”和老子的“虚无自然”、“虚无之大道”的观念是一致的。其次，他批评说，儒教不过把仁义礼智信五常看作是人的天性，教人遵守五常，在这一点上，它胜过教人抛弃人伦，进入“虚无寂灭”的佛教和老庄学说。“老、庄、列三子等，皆如此，由于只见虚无自然，而轻视仁义礼智信之道，故儒者把释，道二教称作虚无寂灭之教，极为厌弃。因此，在基督教教义中对于儒者所说本性[natura]之教，遵守人心天生的仁义礼智信五常也倍加称赞”。《妙贞问答》的作者帮着儒者对佛教和老庄进行这样的非难是很有趣的。大概这是因为批判基督教的儒者，例如熊泽蕃山指出，这一宗教同佛教一样是宣扬“来世”的，是教人抛弃人伦的；新井白石(《西洋纪闻》)也批评说，崇拜唯一神的天主使人轻视国君和父母。

可是，作者巴鼻庵主张，儒教的缺陷正是和佛教及老庄学说相同的方面，就是它的**泛神论**。他认为，无心的阴阳之气自然地运动起来，从虚无的太极一无极产生万物是不可能的，沒有“作者”(造物主)，什么东西也不会产生。“阴阳是无心无智之物，并非自然而然就可有和合离散之用，……这个太极原是阴阳合而为无心无念的，阴阳之分为二，若无其分者，则何以分呢？”这是一种针对泛神论的宋学和佛老思想提出了**有神论**(Theismus)和基督教造物主观念的主张。诚然，这种主张由于沒有在逻辑上可以否定阴阳之气自己运动的理由，所以不能说作者的有神论比宋学更好。不仅如此，这个有神论实际上是否定万物通过物质的自己运动而生长、变化的，所以不仅是同唯心主义的泛神论对立的，而且本质上也是同

唯物主义对立的。

然而,《妙贞问答》在哲学史上的重要性,并不在于它的那种对儒教的批判本身,而在于它以西方哲学的范畴作为构成世界观的基础。也就是说,它抛弃了那些东方哲学的范畴——如理、气、阴阳、五行——,把流行到中世纪的某些西方哲学的范畴用来构成哲学世界观,这一点是它所以值得重视的原因。这种范畴见于上述著作的主要有"materia prima"(第一质料)、"forma"(形相,在这里译作"性体")、"anima vegetativa"(植物灵魂)、"anima sensitiva"(感性灵魂——动物灵魂)、"anima rationalis"(理性灵魂)。这些范畴都是在亚里士多德的哲学体系中提出来的,后来被以托马斯·阿奎那为最高代表的经院神学所吸取,在哲学史上具有重大的意义。

在亚里士多德看来,物即"实体"是由质料[①]和形相构成的,质料意味着物的可能性,形相是使这个可能性变为现实性的东西,在本质上规定物的是形相的展开。这时,例如正象其自身是由质料和形相构成的青铜就是构成铜像的质料一样,在一切的物之间存在着一物构成他物的质料这种顺序关系。所谓第一质料是和任何形相都不联系的质料,在现实中不单独存在,仅仅完全是作为一种可能性而存在。与此相反,和任何质料都不联系的形相,作为神、"第一次推动""思维的思维"而存在。在亚里士多德看来,质料、物质是受动的,所以形相作为能动的东西,势必被认为是精神的东西,作为同任何物质的东西都毫无关系的"思维的思维"——神,就被看作是最纯粹的形相了。而现实世界则位于这个作为下限的第一质料和作为上限的纯粹形相的中间,一般认为那是按从无机物的世界到植物、动物、人类这样的顺序划分为阶段的,植物有植物灵魂,动物有动物灵魂,人类的理性灵魂是以这两者

① 质料(materia),源于希腊语的hulē,原意为木料,即素材之意。作为哲学术语,亚里士多德首先把它和"形相"(forma)联系在一起使用。

为质料的，而人类灵魂中的不灭部分正是这个理性灵魂。这种观点被经院哲学所吸取，而经院哲学是经南蛮人[①]之手传到日本的。

因此，上述«妙贞问答»中对哲学范畴的说明与经院哲学中的观点并无不同，在这本书中特别强调的是，作为人类固有"性体"（形相）的"anima rational"〔理性灵魂〕是"spiritual substantia"（精神实体），是不灭的灵魂，人死后根据他的善恶，这个灵魂或上天堂或下地狱。

这时值得注意的是，作者从否定物质的自己运动和能动性的亚里士多德的乃至经院的"materia"（质料）概念的观点出发，主张儒教中的气或阴阳这个概念是"构成万物原料之物"，是相当于仅仅是一种可能性的"materia prima"〔第一质料〕的东西，因而，如果沒有能动的精神原理的作用，什么东西也不能产生；作者还从"性体"的观点批判了万物一体和万物平等的思想。作者认为，全能(Omnipotente)的神"在创造天地的同时，还在天地之间准备下称为'materia prima'〔第一质料〕的，构成万物原料之物。然而人们不知道，佛家也好，道家也好，儒道也好，神道也好，都认为'第一质料'这个东西是无始而存在的，单靠它的力量万物就能产生出来，有的把它称为佛性，有的叫做浑沌一气或者命名为阴阳，除此之外，不另立主。这就是各宗派迷误的根源。纵然名叫佛性、阴阳、一气都无所谓。把它看作是自己单独存在的东西，或者认为它单独就能和合成物，而不知其主，就是迷误。"这样，在作者不干斋批判有关根本物质的东方观念的思想深处，存在着关于质料和形相的观念，存在着关于质料和受动性以及形相作为精神的东西的能动性，神作为纯粹形相的观念。

其次，作者针对佛教认为万物的类别是有关现象（"事相"）的问题，而本质（"理性"、"实相"）是一个的思想，以及宋学认为从天

---

① 南蛮人：从室町末期到江户时代期间，日本人对葡萄牙人、西班牙人的称呼。

地之"性"("理")的高度来说,万物是同一的,其差别完全是"气质之性",即气的"正、通、偏、塞"关系的产物的观点,强调了万物的差别不仅仅是存在于现象上,而且是扎根于其本质的"性体"(形相)的思想,反对泛神论的无差别观。"总的说来,物以其作用而知性体之不同。火有使物干燥之用,水有湿润之用,风有动之用,地有坚之用,是其性体不同之故也。并非因事相而作用不同。例如,以金属作鸟、作鱼,放入水中,形状虽不同但其'性体'同为金属,故鱼、鸟皆沉,其用并无差别。然而从万物来看,有鳞者潜,有羽者翔,此乃用之不同,非形之故。所谓'forma'(形相)亦因其性体变化之故也。怎么能把理、性说成一个?事相亦然,松非棘,棘有别于松,故事理亦各有不同。所谓万物一体,乃不合理之事。……此外在气中分出正通偏塞四等,说性是人畜相同,根据上述之理,可知并不是这样。物之不同非他,唯因其性体不同也。"在这里也明显地表现出以形相的差别来理解现实世界各个领域的类别,试图把这些领域分成阶段加以排列的见解。

上述这种自然哲学在当时确实是很有特色的。不言而喻,把物质、质料作为受动者的见解是设想存在造物主的有神论的唯心主义观点,是同唯物主义严格对立的。欧洲的近代哲学是以文艺复兴时期的泛神论同经院哲学的有神论作斗争的,而主张世界的自我原因的这种泛神论又产生了主张物质实体的自己运动的唯物主义。然而,质料和形相的观念,是作为存在与思维、物质与精神这种截然不同的范畴来把握的,就这一点来说,它比以"气"这种范畴按物活论来象征物质,而没有在范畴上把物质同精神清楚地区别开来的中国思想是更为发展了的思想阶段的产物。所以质料和形相的范畴,比起宋学中的气和理的范畴,有助于把物质与精神作为哲学范畴更清楚地区别开来,有助于摆脱那种把精神看作是气的凝集,同时把物质世界也看作是由气形成的见解——这对日本的

儒教式的唯心主义或唯物主义来说，虽有细微的差别，但也是共通的见解——，使唯心主义和唯物主义都得到纯化。然而，随着基督教遭到镇压，在《妙贞问答》中所看到的中世纪欧洲的自然哲学后来便沒有发展，对思想界沒有产生影响。这是因为当时的形势有了变化，以致《妙贞问答》的作者不久写了《破天主》（元和六年，1620年），表示了叛教的意向，而从葡萄牙来的传教士克里斯托沃·费雷拉（泽野忠庵）① 变成为刺探基督教的"侦探"，不得不写出《显伪录》（宽永十三年，1636年），举出基督教"所隐秘之大纲，显眞伪，论是非"了。这些反基督教文献，尽管通过叙述基督教的教义也许对于基督教的宣传起了一些作用，但在这种形势下，即只有在采取反基督教形式的书籍中才能容许叙述基督教的条件下，基督教思想的积极的阐发和发展是根本不可设想的。

《妙贞问答》继批判儒教之后接着阐述的对神道的批判，也是值得重视的。其特点有二，第一点是说："……父母交怀者国常立尊② 也。父之……凝而宿于母胎內者国狭立尊也。胎內所动者火之德——丰斟渟尊也，母胎內所凝固者，谓之埿土煮、沙土煮也。出生、成人以至成家者，大戸之道尊、大笘边尊也，然后不久为父、为母而有子，即伊奘诺尊、伊奘册尊也，我等一身即天神七代也，如此领会乃神道之本意。总之，关于此身以外国家之国土肇始之事，且不必细说，以佛教为例，乃权教之意也"，企图对神代纪作出合理的

---

① 费雷拉（Christovão Ferreira，1580—1652），葡萄牙的耶稣会传教士，1610年去日本传教，1633年在大阪被捕，在长崎受到拷问而叛教。后改用日本名泽野忠庵，（又称江户忠庵，侦探忠庵），参与查禁基督教的活动。著有批判基督教的著作《显伪录》。

② 国常立尊等是日本神话传说中的神，源于《日本书纪》。关于本文所述"天神七代"，《日本书纪》神代卷是这样叙述的："……开辟之初，洲壤浮漂，譬犹游鱼之浮水上也，于时天地之中生一物。状如苇芽，便化为神，号国常立尊。次国狭槌尊，次丰斟渟尊，凡三神矣。……次有神，埿土煮尊、沙土煮尊，次有神，大户之道尊，大笘边尊，次有神，面日尊、惶根尊，次有神，伊奘诺尊、伊奘册尊，凡八神矣。……自国常立尊，迄伊奘诺尊、伊奘册尊，是谓神代七代者矣"。《古事记》中也有类似的叙述。"尊"也作"神"。

解释，断定一切神话因素都是权教而不是真实；第二点是主张泰伯国祖说，认为"不限于此日本，大凡与大国不接壤之岛国，最初必定是其邻国人渡海而来定居，此后子孙繁衍"，……"因此，彼泰伯之苗裔最初渡来日本，乃属无容置疑"。这种对于神道的否定态度，就当时的基督教徒来说是很普遍的现象。可是就上述第一点来说，认为神道包括人道的观点，亦即认为在国土肇始传说中包括着人类生活真理的观点，在神道家中间也是信奉的。不过在后者（特别是后期的神道家平田笃胤）看来，那决不是权教，而是真理，这是根本不同之点。许多儒者都把诸神的事迹作为人事传说加以合理的解释，特别是后来的新井白石，他对于这个传说中包含的人事，不是从狭隘的观点出发，仅仅当作男女之道，而是站在更广泛的视野上，试图加以这种合理的解释。其次就第二点来说，泰伯说起于前代，是许多儒者所信奉的观点，因此，《妙贞问答》对神道的批判，其特点在于毫无顾忌地解剖了神代纪，至于它的否定精神则是和许多儒者大体相同的，不必特地借用基督教哲学也是可能的。

二

随着严禁基督教，很长期间欧洲文化几乎未能传入，也沒有欧洲哲学思想的移植和发展。到了八代将军吉宗[①]时代，吸取西方自然科学虽然在更有希望的展望下再次开始，但德川时代后半期传入的欧洲文化乃是医学、动植物学和天文学之类，当时的洋学即兰学指的就是上述科学和荷兰语、地理学，因为基督教仍然继续受到排斥，所以同宗教有联系的哲学未能传入，社会科学也几乎不为人知。加上幕府末期以前，以封建伦理学为核心的儒教以外的哲学还沒有可以扎根的地盘，这无疑也是不需要移植欧洲近代哲学的主要条件。就连社会科学——经济学、法学、政治学——也由于

① 德川吉宗(1684—1751)，德川时代的八代将军。1716年继任将军。

当时欧洲的社会科学是资产阶级的，因而对封建的日本来说是不相干的，一直到幕府末期由于封建制矛盾深化到了即将崩溃的程度，人们意识到必需改造幕藩机构时，才开始了认真的研究。

欧洲的近代哲学也是这样，到了人们开始研究社会科学和欧洲政治制度的时候，才为人们所知。不言而喻，这种近代哲学同德川初期人们所知的中世纪神学已经是完全不同的了。

西方哲学就这样在禁止基督教以后，直到幕府末期，几乎沒有为日本所吸取。然而到了西方自然科学的移植活跃起来以后，它的影响当然也波及到了哲学思想。恰好在这时，儒学的上升时期已成过去，开始出现了停滞的征候，儒学各学派处于分立，哪一学派在理论上都沒有希望进一步发展，在部分学者中间出现了试图从本学派中独立出来的倾向，所以同西方自然科学的接触就助长了这种倾向，产生出值得重视的世界观。诚然，这一世界观幷不是用西方哲学范畴建立起来的，但它是从高度评价经验自然科学的有用性及眞理性出发，表现出或是否定传统的自然哲学，或是在认识论问题上试图用自然科学结论取代哲学的倾向，亦即表现出自然科学主义乃至实证主义的倾向，通过这种倾向倒向乃至到达了唯物主义。平源贺内、司马江汉、山片蟠桃等人作为这一潮流的代表在思想史上占有独特的地位。

尽管如此，在封建社会的土壤上生长的这种世界观，还不能同儒教思想全面对抗，即使在自然观的领域里排斥了儒教的传统见解，而在社会观的领域里终究还沒有超出儒教思想的范围，加之，在自然观上还不了解西方哲学的各种范畴，因而仍旧未能放弃儒教的范畴。在这里，只是表现出试图以自然科学精神来合理地解释儒教哲学的各种范畴，以廓清反科学因素的倾向而已。

在哲学思维中引进西方近代哲学的范畴；是明治维新前后的事，西周是对这项事业贡献最大的人。但是德川后半时期，伴随洋

学的抬头而出现的实在论、实证主义的倾向，作为维新后发展起来的实证主义世界观的先驱，具有重要意义。所以，德川后半时期，尽管西方哲学没有直接传入，但西方科学给予日本思想界的影响是决不可忽视的。

通观整个德川时代，不言而喻，儒教思想在日本人的哲学思维中是占统治地位的。这个儒教，首先是从朱子学派发展起来的。

第四节　中国儒教的一般特点

一

在观察儒学在日本的历史之前，需要具有关于儒学本身的最一般的概念。因此，在概观日本儒学史之前，让我们为初学者简要地介绍一下儒学在其祖国——中国的发展情况。这样做，就可以省去对日本各个儒者的观点一一进行解说的麻烦，例如在不重要时，只要指出此人是朱子学家或阳明学家，对于具有关于朱子学或阳明学的大致概念的人，就可以大体知道他的特点。在中国，出现了朱子和王阳明之后，儒学派内部最终并没有出现凌驾于他们之上的学者；同样地，从中国传入日本的儒学派，特别是在有关认识论的问题上，极为缺乏创造性的情况很多，所以更是可以这样做。

儒教是孔子创始的，原来是作为士大夫的学问而兴起的，所以其内容是关于统治者及官吏品德的说教。因此，政治和伦理是以搀杂在一起的形态包含在这种说教中。《大学》中说，“大学之道，在明明德，在亲民”，作为其具体纲领，举出格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，这正表现了儒教的本质。在这里，最高目的是平天下，最低目标是修身，而从格物到正心毋宁说是为此采用的手段。这样，就儒教来说，从学问被理解为道德和政治的手段，就可以清楚地看出儒教是具有什么样身分的人的意识形态了。

可是，孔子的说教是不成任何体系的政治论和道德论的片段的集成，在他的说教中，关于仁和礼的观念作为人们的行为规范、特别是作为士、大夫、诸侯在政治上和道德上的行为规范是很有特点的。仁可以说是道德的主观标准，礼可以说是道德的客观标准。因而，就孔子来说，大体上主观主义的仁的思想占优势，但也包含着客观主义的伦理学的因素。值得注意的是，在孔子的大弟子中，被称为是《孝经》的作者的曾子一派采取了以孝为万德之源的主观主义倾向，子游一派则与此相反强调"礼"而陷入形式主义。

仁的思想可以说朝着德治主义方向发展，通过子思及孟子，归结成为道学世界观；而礼的思想则与此不同，经荀子加以发展，到韩非子可以说朝着法治主义方向发展下去，作为封建的政治学，表现出脱离伦理学的倾向。这种对立是以孟子的性善说和荀子的性恶说的对立为基础的，性善说是从人类天赋的善这一性导出行为的规范，而性恶说认为人性恶，主张从外部对它加以限制。因此，作为修身、齐家之道，亦即主要作为伦理家，子思、孟子的方向是具有发展性的，而修身、齐家既然也是一般人民所关心的事，这个方向尽管从其思想内容来说是属于统治者身分的思想，但在一定程度上也取得了普遍适用的伦理学因素，正是由于这个缘故，也起了作为对庶民的思想控制手段的作用。但是，儒教的这种发展当然并没有因此取消了治国、平天下的说教。儒教既然是士大夫之道，那末它始终是政治学和伦理学的结合物，只是由于学派的不同，对这两个因素分别有所侧重而已。

儒教的正统可以说是由子思、孟子发展了的道学方向。可是，不言而喻礼的观念决不是从儒教中消失了。它在这个道学中，可以说作为次要的，从属于格物、正心的政治上的手段被保存下来[1]。

[1] 正如后面看到的，荻生徂徕由于把这个礼提高到原理性的高度而接近了荀子。——原注

子思和孟子这一系统的道学观点表现出一种倾向，把天看作是人类内在的东西，试图用性的本体就是天的说法来为道德奠定哲学基础。这时它采取了这样一种唯心主义的观点，认为天具有“诚”这样一种性质，天内在于“诚”的人性就是道德。然而在自然哲学方面并没有什么特别的发挥。构成儒教自然哲学的基础的是《易经》。这原来是卜筮的书，是宗教咒术的书，但是就它在变化、运动中来考察现象这一点来说，含有朴素的辩证法因素，特别是《易经》中包含的后人解说部分(即传说是孔子所写的，但实际上可能是他的很久以后的后继者所写的《十翼》或《易传》)阐发了从“经”的阴阳观念出发的朴素的自然哲学。这种自然哲学认为，天尊地卑，天道是阴阳，地道是刚与柔，人道是仁与义，天为乾成男，地为坤成女，以天尊地卑观念为人类的尊卑奠定基础，叙述了精气为物，游魂为变；积善之家有余庆，积不善之家有余殃；大人与天地鬼神合其德，助天地之化育等思想。这些命题及思想，同《书经》中的《洪范》里的五行(火、水、木、金、土)的观念结合起来，汉代以后被儒教哲学全部继承了下来。

然而在中国，自然哲学毋宁说是由老子系统进一步在哲学上展开的。老子作为一切现象的根源提出的“道”是客观的实体，这一点又是带有自发的唯物主义色彩的思想。同时，“道”是超感觉的东西，因而庄子就形而上学地把“道”这个实体从现象分离出来，陷入了这样一种观点，认为现象的多样、差别是虚妄的，就道这个本体而言，自我与自然、自然现象相互之间完全是平等一体的，提出了关于暗合于此“道”，摆脱了现象世界束缚的神人的神秘主义观念。但是列子却建立了从老子的“道”—“无极”(在列子来说是“太易”)产生“气”，接着产生“形”、“质”，然后产生万物的宇宙发生论，阐述了当天地生成时，气之清轻者上为天，浊重者下为地，中和气者为人，或者“精神者，天之分；骨骸者，地之分”，前者轻而易散，

后者浊而凝集，人死后这两者归于其根源的观点。关于天与地的成分，精神与躯体的这种观点也被后代的自然哲学所采纳。但是，列子认为清而易散的精神的实体，死后失去独立性而散逸于天，而唯心主义者的儒者则与此相反，认为就是死后它也或大或小地保持独立存在。老子系统也有阴阳的观念，这是易的哲学和老庄哲学的交流产生的问题，但在《易传》中出现的泛神论观点，看来是受到了老子系统思想的影响。不过二者的不同在于，老庄哲学是以考察有关世界的本体方面为主，对现象的考察是次要的，而易的哲学则与此相反是为了解释卜筮而设定了与世界各种现象领域相对应的种种范畴。老庄哲学同儒教的目的论相对立，认为"道"一本体是无为、自然，并非对于人类是仁慈，而是与人类意志无关的必然性，它显然是荀子认为人道不同于天道，人道非天命而是人为这种思想的出发点。

二

在儒教方面，为孔、孟的道学奠定巩固的哲学基础的是宋学。在这个时期，儒教哲学有了划时代的发展。在这以前，儒教虽然大体上作为中央政府的正学保持了权威，但作为哲学思想，出色的倒是老庄色彩更强的思想（例如王充的唯物主义，也可以说是属于老子系统的），其次是佛教哲学的繁荣。宋学是在老庄学和佛教思想的影响下，试图把从人性导出道德的传统和易的阴阳哲学在理论上加以体系化并统一起来而产生的。

宋学始于周濂溪（1017—1073 年），经张横渠（1020—1077 年）、程明道（1032—1085 年）、程伊川（1033—1107 年），到朱子而集大成；因此，朱子学是宋学的完整体系。邵康节（1011—1077 年）和二程、张横渠是同时代人，根据易提出了象数学；他虽属傍系，也是宋学的代表人物之一，他的某些观点，朱子也有所吸取。又如，

邵康节所谓天地以十二万九千六百年为“一元”而一变的说法，也常常为日本的朱子学者所采用。

宋学的哲学理论的出发点相传为周濂溪所作的《太极图说》，其根本理论如下：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。……无极之真，二五（阴阳五行——作者）之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。唯人也得其秀而最灵”云云。这样，用“无极”或圣人“主静，立人极”的老子的观念，为易的哲学建立体系的就是《太极图说》。

张横渠用“太虚”或“太和”来代替“太极”，认为“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息。此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。浮而上者阳之清。降而下者阴之浊。”“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊”，这样从太虚之一气说明人与物的一切生成，根据气的聚散方式解释各种物的差别；另一方面又说“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉”，把“气质之性”和“天地之性”加以区别（《正蒙篇》）。他说“天地之性”是“万物之一源”，为一切物所具备；但其具备的方式有“通、蔽、开、塞”四种，塞的是普通之物，不能开之而通于“天道”。人类的“气质之性”是蔽着的性，但蔽的方式也有厚薄，由此而生智愚之别，开之有难易的不同。据张横渠说，道德的目的正在于纠正这个气质的偏向，以归于“天地之性”。

程明道把“道”理解为“天理”或单纯的“理”，从而为把“太极”和“理”等置起来的思想作了准备。关于性，他认为“性即气，气即性，生之谓也”，把它同“气”等量齐观，根据天赋的“气”即“气禀”的“偏、正”来说明人与物及人们相互间的区别。这是同张横渠以“通、蔽、开、塞”的观念来说明“气质之性”的差别大体相同的见

解。

明道关于“理”的思想，即关于“理”作为阴阳生生之“道”据以运行之根据的思想，由伊川进一步加以精密化了。他说“理一而分殊”，认为“万物常有是理，至如一物一事虽小，皆有是理”，“理”如同佛教所说的“眞如”，是万物在那里成为平等、一体的本体，是唯一的实体，同时又分别赋予各各万物。这个理一分殊说就好象给莱布尼茨的单子开了窗子①，把单子论加以泛神论化一样。关于性，伊川认为“性即理”，是“出于天”的，对于作为这个“理”的“性”，也是把受“气”的清浊制约的“气质”的清浊对照起来，发现道德的目的就在于纠正后者的偏向。

上述那些各有不同特色的学说，被朱子系统地整理、统一起来了。朱子明确地提出理气论、“理气”的问题，认为“太极只是天地万物之理”(《朱子语类》卷一)，同时认为此“理”—“太极”分具于万物；关于“理”与“气”的关系，他提出了理先气后说，认为前者是“形而上之道”，后者是“形而下之器”，“所谓理与气，此决是二物，但在物上看时，则二物浑沦，不可分开，各在一处。然无害二物各为一物也。若在理上看时，则虽未有物，已有物之理。然亦但有此理，未尝实有是物也。”(《朱子文集》卷四六)。换句话说，就是先有万物整体之“理”即“太极”，太极动而生“气”，再生万物时，分具于万物的“理”同“气”处于二元的关系。这正是客观唯心主义的观点，认为自然对人类精神来说是独立的，但对人类精神的根源即绝对精神来说，自然无非是它的外化和“异在”。

在朱子看来，人与物的不同在于“气”的精粗，而这个精粗在于“正、通、偏、塞”的差别。所谓“气质之性”是“理与气”的混合物，

---

① 参看莱布尼茨《单子论》：“单子没有可供事物出入的窗子……。因此，不论实体或偶性，都不能从外面进入一个单子。”(《十六——十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆 1975 年版第 483—484 页)

“天地之性”(或称“本然之性”)是专指“理”的。“本然之性”以“仁义礼智”四者为内容,各人分别平等地享有,反之“气质之性”人各不同,智愚贤不肖的差异正来源于此。道德的目的是矫正气质的偏倚,去“人欲”,存“天理”,即实现“仁义礼智之性”。这样,从“性”、从“天理”导出道德,乃是子思和孟子以来的传统,但这种为了实现这一“天理”而抑制“人欲”的克己说,是宋学明确提出的,而这种克己说成了儒学的传统。这时,说教“居敬穷理”、“存心持敬”,重视穷理和静坐的非实践的、直观的倾向,即所谓知先行后说就成为宋学特别是朱子学的特点。

宋学虽然是这样一种思辨哲学,但它承认在一定程度上独立于个人意识之外的一事一物之上的“理”,所以其“格物”、“穷理”并不排除“经验的方法”。因而程伊川叙述如下:“凡一物上有一理。须是穷致其理。穷理亦多端……。须是今日格一件,明日又格一件,积习既多,然后脱然自有贯通处。”“所务于穷理者,非道尽穷了天下万物之理。又不道是穷得一理便到。只要积累多后,自然见去。”(据《近思录》——“道体类”)① 这是包含着关于个别与一般、经验及其概括的正确见解,在儒学的逻辑思想中是最出色的。宋学的权威们,特别是朱子决不是专讲主观思辨,他在经典研究中进行了周密的批判性的考察,同样对自然现象也给与了不少的注意。

联系到宋学在日本的影响,值得重视的是它的史学。所谓对历史上的事件给以道义的评价,以正名分,乃是《春秋》以来的做法,因而春秋学便是儒学的内容之一,这也是由朱子集大成的。司马光(1019—1086年)编辑《资治通鉴》正是从这种名分论的观点出发,以记述历史为目的,继承了《春秋》的传统。然而朱子对此《通鉴》还不满足,写了《资治通鉴纲目》,从名分论的观点更严格地端

① 参看《近思录》卷三“格物穷理”。原书作“道体类”,疑为笔误。

正了华、夷、王、霸之别，完成了道学的史学。由于朱子生活在宋朝受北狄(金)的压迫偏安于南方，内部出现了叛徒，濒于衰亡的时代，因而有必要把宋朝立为正统，以确保它继续存在下去，所以才大肆说教名分论。本来，儒教的名分论不外是拥护自称受天命、掌握政权(不论是通过禅让还是放伐)的现政权的理论。这一名分论在日本对尊皇思想的成长起了很大作用，但以名分论来非难幕府的倾向的增强却是幕府崩溃前夜的事；在这以前，日本的朱子学者有的从禅让放伐观念出发来肯定幕府，有的尽管非议这种观念，却肯定幕府是以王臣的名义处理国政的。在采取武家政治形式的封建制度下，这种想法是时势所使然的，因而宋学的名分论毋宁说是为幕府一将军统治诸侯和直属自己的家臣，或者是为诸侯统制其家臣服务的思想武器。

三

最后，需要说明一下作为朱子学的反对派而兴起的阳明学的特点。明代由王阳明(1472—1529年)集大成的这个学派，兴起于朱子学的反对派，和朱子同时代的陆象山(1139—1191年)。象山也把"太极"看作"理"，说此"理""充塞"于宇宙等等，看来似乎倾向于客观唯心主义。但是，他把"理"和"心"等置起来，说"宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千万世之前，有圣人出焉，同此心，同此理也。千万世之后有圣人出焉，同此心，同此理也。东南西北海有圣人出焉，同此心，同此理也"(《象山全集》卷二十二)，发展到把宇宙归结于"吾心"的主观唯心主义。不过他认为此"心"是贯通古今东西的同样普遍的"心"，他的主观唯心主义并没有彻底到倾向唯我论的程度。然而他的唯心主义明显地表现出趋向这种主观唯心主义的倾向，对于他的唯心主义来说，由于外界被看作是"吾心"中的东西，于是"理"和"气"的二元性——外界对经验意识的独立性——

就消失了。这种主观主义的道德说，比格物穷理更重视主观的自我意识和实践是很自然的。

到了王阳明，这个倾向被明确地表现出来了。他一再重复“心即理也”，“无心外之理，无心外之物”，“心即道，道即天也”(《传习录》卷上)等命题，认为“心之本体即此天理”；“良知乃心之本体”(卷中)；“良知之虚便是天之太虚，良知之无便是太虚之无形也。月日、风雷、山川、民物，凡有貌象形色者，皆在太虚无形之中，发用流行，天未尝作得障碍。圣人只是顺其良知之发用，天地万物俱在我良知之发用流行之中”(卷下)，采取了主观唯心主义的观点，即把作为心之本体的“理”、“良知”(自我意识)和“太虚”等置起来，认为这就是万物的根源。从这种观点出发，规定所谓“气”就是“良知”的“流行”的意思，“理为气之条理，气为理之运用也。无条理则不能运用，无运用则亦无以见其所谓条理者”(卷中)，这样一来，从“气”对于分殊于万物之上的“理”的独立性这个意义上来说的“理”与“气”的二元关系就被取消了。本来，朱子学认为，先验的“理”—“太极”在对各个物的经验的显现上，受到气的制约而产生万殊，因而对以“理”—“性”为“体”的“心”来说，被“气”所制约的一切事物都是外在的、独立的；而“理”与“气”，亦即万物的同一性，仅在“太极”中成立。与此相反，阳明学则取消了先验的“太虚”和人的个人意识的境界、境界线，把前者同人的“良知”等同看待，因而已经表现出一种倾向，即否定独立于个人的“心”以外的外界的存在，所以就没有必要把“理”和“气”当作“二物”了。然而王阳明的主观唯心主义也没有在逻辑上彻底地达到唯我论，“太虚”—“良知”仍然被赋予了超个人的性质，特别是在道德论方面，他的所谓开“气质之障蔽”、抑“人欲”，以专“天理”就是道德目的的见解，和朱子的观点并没有本质上的不同。然而，关于作为“性”的“障蔽”的“气质”或遮蔽“良知”的“人欲”是如何成立的问题，看来他并没有

深入考察，而且根据他的主观唯心主义也是难于作出合理的说明的。朱子之所以主张理气在现实世界中的对立，其根本动机正是为了说明以种种方法在各种不同程度上遮蔽“天地之性”的“气质”是怎样发生的，他设定了“气”，作为与“天地之性”—“理”相对的外在的东西。如果把作为独立于人的意识之外而存在的斯宾诺莎的“实体”和费希特的“自我意识”的矛盾统一起来的黑格尔的唯心主义看作和朱子学相似的话，那末可以说，阳明学则是费希特的“自我意识”哲学。但是其不同之点，在于德国的古典哲学家们是在辩证法的发展中来把握世界及其认识的，而这些东方哲学家则是在静止的形式上来把握作为世界根源的“理”的；而重大的不同则在于前者的理论是在坚实的逻辑体系中展开的，而后者的理论则只是更朴素地、片段地展开而已。

阳明学是上述那样一种主观主义的思想体系，所以认为“外心以求理”，“正不知心即理者”，把格物致知专门看作“致良知”这种道学意义上的东西，用所谓“知之眞切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，知行功夫本不可离”；“天下岂有不行而学者乎？岂有不行遂可谓之穷理者乎？”这种知行合一说来反对知先行后说并不是偶然的（同上，卷中）。

总之，以心即理说，致良知说、知行合一说这样的术语为特征的阳明学，完全是一种道学的、伦理的唯心主义，所以它在日本也是同自然科学乃至自然哲学思想联系最少的一个学派。它在中国由同学派人之手加以禅宗化也不是沒有原因的。

在中世纪的中国，以独自的思想体系形成强有力的学派的只有上述朱子学和阳明学。后来沒有再出现象这两个学派那样以独自的哲学发展起来的学派。

淸代，由顾炎武（1613—1682年）建立的考证学派沒有采取象朱子学和阳明学那样后世的儒学，是基于下述要求，即试图直接用

关于古典的研究、古典学—经学来阐明儒教精神而兴起的。由这一学派所创始的经学，并沒有产生特殊的哲学，而是朝着对古典的考证性的一客观的研究，即经验科学发展，在这一方面——古典的历史批判方面——留下了有价值的科学业绩。考证学派的这种科学方面在日本虽然沒有怎么被吸取，但在各种学派的对立、抗争之后，这种倾向并不是沒有发生过。

因此，德川时代的日本儒学史，可以看作是带有相应的变形而压缩地重复了从朱子学到考证学的中国儒学史。

第五节　日本朱子学派的产生——禅僧和朱子学、藤原惺窝和林罗山

一

从朱子（1130—1200年）的时代到德川家康创立幕府（庆长六年，1603年）为止的四百多年时间中，朱子学及一般宋学传入我国的情况，特别是留学中国的僧侣对这种传入起了很大作用的情况已如上述。早在建历元年（1211年）从宋朝回国的僧侣俊芿[①]带回来的儒书中，据推测就包含有朱子的书，同时我们还知道在那十一年前，日本已经有了朱子的«中庸章句»的抄本，所以可以肯定宋学传入日本的历史开始于中国宋学形成之后不久。但是最初流传的有关宋学的书籍主要是朱子对«四书»的注释（«四书集注»）之类，至于叙述宋学思想体系的«近思录»、«朱子语类»、«朱子文集»等似乎是很久以后才进行研究的。总之，最初一个时期看来是为了解读儒教的经典«四书»（«大学»、«中庸»、«论语»、«孟子»）而受到了欢迎。把«四书»作为经典这一观念本身也是朱子确立的。

---

① 俊芿（1168—1227）镰仓时代前期的僧侣。1199—1211年曾来中国。

在京都奠定宋学基础的人，一般认为是曾任后醍醐天皇侍讲的僧玄惠[①]。因而传说跟他学习的北畠亲房受到宋学的影响，或者他的《神皇正统记》受到朱子的《资治通鉴纲目》精神的影响，也不是没有原因的。但是，这个时代儒学总的来说，作为一个特殊的思潮还没有在日本确立其地位，所谓朱子学派当然也还没有产生，一般说来朱子学还没有全面地被吸取过来。

到了足利时代，宋学通过禅僧逐渐有了深入的介绍，纯洁的、没有搀杂佛、神、老等思潮的儒学，以朱子学的面貌出现的形势已经成熟。尤其是文明五年(1473年)，从明朝回国的禅僧桂庵[②]在萨摩[③]为朱子学播下了强有力的种子。据说德川时代文运兴隆的先驱、儒学特别是朱子学派的始祖——藤原惺窝在渡海赴明朝途中，由于暴风雨漂流到鬼海岛[④]，然后渡海到萨摩时(文禄二年，1593年)从继承桂庵系统的南浦[⑤]的朱注和训得到了很大启发。这个惺窝最初也是禅僧。

上述《妙贞问答》那样的著作也表现出当时的禅僧是如何地富有宋学教养，这一点是意味深长的。关于庆长初年的儒学情况，林罗山在他的《惺窝先生行状》(《林罗山文集》卷第四十)中叙述道："本朝儒者博士，自古唯读汉唐注疏，点经传，加倭训。然而至于程朱书未知什一，故性理之学识者鲜矣。由是先生(惺窝)劝赤松氏，使姜沆(朝鲜人)等十数辈净书四书五经，先生自据程朱之意为之

---

① 玄惠(?—1350)南北朝时代的僧侣。曾为后醍醐天皇讲授《论语》等，后受到足利尊氏、足利直义的信任，参与起草《建武式目》等。著有《庭训往来》等书。

② 桂庵(1427—1508)，即桂庵玄树，室町时代末期的儒学僧。1467—1473年曾随遣明使来中国。

③ 萨摩：今鹿儿岛县西部。

④ 鬼海岛：亦作鬼界岛，系九州南方诸岛的古岛。所指不详。

⑤ 南浦，即南浦文之(1555—1620)江户初期的禅僧。在儒学上有造诣，曾为《四书集注》标和点，称"文之点"。著有《南浦文集》等。

训点”①(括号内文字是作者所加)。可见庆长初年在学术中心京都附近,也还没有广泛阅读程子和朱子的书,因此象《妙贞问答》的作者在儒学教养方面大约也是代表当时最高水平的人物之一。禅宗和其他佛教各派不同,并不固执如地狱、极乐等荒唐无稽的观念,毋宁说是从事坐禅和思辨,正因为这样才有可能同儒教的唯心主义哲学相调和,同时又因为这个特点,禅宗作为最能满足向上的理性要求的宗派而受到知识分子的欢迎。但是另一方面,由于同儒教的调和,禅宗可以说丧失了作为道元时代那样纯粹的佛教理论的性质(禅宗既是中国的佛教,从一开始就受到了儒学乃至老庄观念的影响,这一点又当别论)。

作为这个时代禅宗同儒学调和的典型例子大约是元和七年(1621年)泽庵和尚写的《理气差别论》。书中说:“天地之间有一个理。此理感动而变为气。所谓变,如风吹松树作声。例如水和波,水动则成波。气一动一静,其静谓之阴。静而动谓之阳。此阴阳分而为五,为木火土金水。此五者和合而为人,为禽兽草木万物”,他就这样以理气、阴阳、五行这种儒教范畴组成了自然哲学。其次谈到人性论,他认为天地之理在人为性,性动而为心(即心相当于天地之气),说明此心之外,人身有一个叫作元气的气,此气是身体的原理,同时也是恶的根源,进而对识、意、情与性,又对心之“机”进行了说明以后,叙述了神、佛是同体异名,“我心正直、明晰时,我心即神”这样的思想。也就是说,泽庵从所谓理气或本然之性和气质这种由宋学提出的哲学上的范畴出发,建立了儒教气味十足的禅宗理论。可是当他在说教理只能通过“领悟心法者”的“心眼”来把握,又说贯穿于人身的神不能用文字和教义来领悟(《不立文字》、《教外别传》)的时候,可以说露出了他的禅僧面目。

而且,理和气的差别,在宋学特别是朱子学方面具有重要的意

① 《惺窝先生行状》是林罗山的汉文著作,这里照录原文,下同。

义，朱子学就是因此具有二元论倾向的，泽庵则相反地把理比作水，把气比作波，因此毋宁可以说他是接近于以理为气的本体，以气为理的现象的纯粹唯心主义的阳明学。的确，对于禅的唯心主义来说，和朱子学相比它更为近似于阳明学。但是，泽庵的人性论中的心和心外之气(身体之气)的二元的差别观，倒不如说有些近似朱子的关于本然之性和气质之性的见解。还有提出理气论的原来是宋儒，宋儒大多说教理和气的差别，相反地阳明学则强调二者的同一性，所以象泽庵的《理气差别论》[1]，仍然是表现出日本儒学开始兴起时期禅僧和宋学调和的标志之一。

从泽庵的例子就可以知道，僧侣对宋学表示关心的，看来主要是对于宋学的认识论方面，是对于自然哲学方面。宋学提出的认识论上乃至自然哲学上的各个范畴所以能够这样被佛教特别是禅宗所吸取，是由于宋学归根结底是唯心主义，而对于象禅宗这样不太讲地狱、西方净土、轮回等的、“悟性”的宗教来说，是很容易接受思辨的唯心主义的缘故。

然而，幕藩封建制需要儒教，主要是它的伦理学方面。当然，足利末期以来，随着商业有了发展，军事技术有了进步，以及基督教的传入带来了西方物质文化等等，在这样的条件下，对于人们的不断提高的理智要求来说，不谈“怪力乱神”的儒教肯定是更为合适的，而不是喋喋不休地讲述虚构的来世如何可怕或如何可喜情景的佛教各派。但是如果仅仅这末一点理由，那末有了禅宗或者是禅宗中所吸收的儒教哲学也就够了。然而包括禅宗在内的各派佛教并没有把现实生活中的各种关系和伦理纲常问题放在重点地位，

---

〔1〕 按，《近世佛教集说》(广谷国书刊行会发行，大正十四〔1911〕年)收有在泽庵死后第二年，即正保二年(1646年)出版的《实理学之捷径》，内容和《日本哲学全书》所收的《理气差别论》相同。但文字上有些不同，例如前者作：“以心眼看谓之观，是从观念来看的意思”，后者作：“以心眼看谓之观看，是同观念一起看的意思”。——原注

而这正是作为由幕藩制重新改组封建制的结果所要求重新解决的问题，所以从僧侣中独立出来的儒教才不得不作为和佛教的出世主义相对立的思潮登上舞台。

在这个意义上，否定了佛教的优越性，终于还俗专讲儒学的藤原惺窝（永禄四年——元和五年，1561—1619年），作为独立的思想流派被看作是日本儒学的创始人，是有充分理由的。儒者这样一帮既非僧侣又非神官的特殊思想家，实际上就是在他的门下培养起来的。从他的门下陆续出现了象林罗山、松永尺五、那波活所，堀杏庵、菅得庵①这样的儒者，象石川丈山②那样的诗人，特别是罗山，曾参与幕府的创业，作为官学的祖师，在文教上发挥了重大的作用，而在松永尺五的门下木下顺庵那里又有新井白石、雨森芳洲、三宅观澜、室鸠巢那样代表幕府繁荣时期的许多优秀的门生，这一点引人注目。

和惺窝创始的这个系统不同，在土佐③兴起了所谓海南朱子学（又称南学或海南学）的一派。南学溯源于战国时代，以南村梅轩④为先驱，由谷时中（庆长三年——庆安二年，1598—1649年）建立起来，其门下有野中兼山、小仓三省⑤、山崎闇斋，尤其是山崎闇斋成了一个值得重视的学派的创始人。

---

① 松永尺五（1592—1657）江户初期的儒者。藤原惺窝的门生。后为著名的儒学家，门下有木下顺庵，贝原益轩等人。那波活所（1595—1648）江户初期的儒者。著有《人君明暗图说》《活所遗稿》等。堀杏庵（1585—1642）江户初期的儒医。就藤原惺窝学习儒学。编有诸家系谱。菅得庵（　—1628），即菅玄同，儒学家。他是惺窝的五位高弟之一。因生于播磨郡蒲田村，故以蒲田为姓，又称镰田。

② 石川丈山（1583—1672）江户初期的汉诗人，书法家。著有《覆酱集》等。

③ 土佐：现在的高知县。

④ 南村梅轩（生卒年不详）室町末期的儒者。南学的祖师。

⑤ 野中兼山（1615—63）江户初期的儒者，土佐藩的政治家。初从谷时中（1598—1649）学朱子学，传承了南学流派。他致力于“殖产兴业”，后被迫辞职。小仓三省（1604—54）江户初期南学派的朱子学家。学于谷时中与同门野中兼山一起参与藩政。著有《周易大传研几》（8卷）。

二

总之，藤原惺窝是成为德川时代的儒学——作为摆脱了宗教教条，在人类理性上初步奠定了基础的哲学——的发展开端的第一个人。由于他，儒学才在当时的文化中心京都、作为脱离堂上人和僧侣之手的独特的思潮开始得到了发展。他是从禅僧转向儒学而还俗的，他以"释氏既绝仁种，又灭义理，是所以为异端也"(«林罗山文集»——«惺窝先生行状»)，批判了佛教的出世主义，这一点和仅仅作为僧侣的教养之一而学习儒学的宋学移植者是根本不同的。

关于他的思想的特点，概括起来是，第一，他尽管继承了朱子学的系统，但并不排斥阳明学，主张"周子之主静，程子之持敬，朱子之穷理，象山之易简，白沙[①]之静圆，阳明之良知，其言似异而入处不别"(«林罗山文集»——«惺窝问答»)；第二，他按儒教来解释神道，认为"日本之神道亦以正我心、怜万民、施慈悲为奥秘，尧舜之道亦以此为奥秘也。唐土[②]曰儒道，日本曰神道，名变而心一也。"(«千代茂登草»[③])；第三，关于佛教，他认为只要是"正心、治国、安置万民"的，那末"佛心也是可取的"，他对佛教的批评更多的是针对不符合"佛之本意"的"今世的和尚"(同上书)。这种思想倾向——同阳明学的妥协，按儒教来阐述神道及"佛之本意"——是惺窝作为禅宗出身的宗教思想家一唯心主义者的特点。他提出"天之本心在怜爱天地间之万物，使其繁荣也"；"此人心自天分来而为我心也"。"此故，作人以施慈悲于人最为重要"(同上书)这些命题

① 白沙：即白沙先生陈献章(1428—1500)，明儒者，新会人，居白沙里村，世称白沙先生。著有«白沙集»。

② 唐土：日本古代对中国的称呼。

③ «千代茂登草»：又名«假名性理»，是藤原惺窝阐述儒学大意以晓谕其母亲的作品。

都表示宋学精神被他进一步宗教化了。

惺窝的最大的门生林罗山(天正十一年——明历三年，1583—1657)不仅由于作为官学的创始人这个表面的权威，实际上还由于全面地发展了日本儒学，在日本思想史上占有特别重要的地位。他“际国家创业之时，大受宠任，起朝仪、定律令；大府所须之文书无不经其手者”，在从事这样活动的同时，“于天下之书无不读，其所著凡百有余部”(«先哲丛谈»)，留下了这样大量的文字遗产。后来的儒者提出的各种问题，多数是罗山已经提出来的。当然，他的见解也和日本所有的儒者一样，不，更有过之而无不及，在哲学上决不能说是深刻的。可是幅度的宽广，提出问题的广泛，特别是在历史知识的丰富程度方面，他并不比后来的学者差，而且正是通过对所提问题的广泛发挥，他才按照幕藩制度的要求建设儒学，把惺窝的多少还带有宗教性、可以说还停留在修身齐家范围的宋学，提高到作为儒教本来面目的治国平天下的思想武器的高度，对于确立儒教作为统治阶级—士大夫的统治思想的地位作出了极大的贡献。

罗山深为笃信程朱，关于阳明学，他在谈到陆象山[1]的“偏见”时说：“解经莫粹于紫阳氏(指朱子——作者)，舍紫阳弗之从，而唯区区象山之是信，不几于似惑欤?”①(«林罗山文集»——«寄田玄之»)他认为阳明学是“儒中之禅”，对其“门人末流之弊，陷于狂禅”(同上，«随笔六»)加以排斥，清楚地表明了他作为一个朱子学家的态度。

尽管如此，在理气问题上，他认为“太极，理也；阴阳，气也；太极之中本有阴阳，阴阳之中亦未尝不有太极。五常，理也；五行，气

〔1〕 如上所述，阳明学起源于朱子的同时代人陆象山，是在明代由王阳明大力复兴的一个学派。——原注

① 林罗山的著作，大部分是用汉文写作的，此处照录原文。

也；亦然。以是或有理气不可分之论，胜[①](指林罗山——作者)虽知其戾于朱子之意而或强言之”(同上，«寄田玄之»)，又说：“理气一而二，二而一。此宋儒之意也。然阳明子曰：理，气之条理，气，理之运用，由是思之，则彼有支离之弊，……要之，归于一而已，惟心之谓乎？”(同上，«随笔四»)，表现出向阳明学的唯“心”主义的接近。“帝、天、性、心通古今亘万世而一也。天人亦一也。理一也。”(因为不外乎帝为“理之所主”，天为“理之所出”，性为“理之所生”，心为“理之所聚”)这样，宋学在他那里被唯心主义地纯化了(同上，«论、上»)。罗山对于朱子学，主要是采取了其中适合于社会结构中的封建阶位制的伦理学方面，这从他非难陆象山“不下学而上达”，同老、佛一样以“好高骛远”为事，也可以看得清楚。对于代表武士阶级的，而且是代表其首脑的思想家(罗山是宽永年代武家诸法度的起草人)来说，在说教基于身份观念的阶位制的伦理纲常这一点上，儒教正统的朱子学是最适合的了。

从罗山的文字活动对后代的影响来看，一般认为重要的并不是上述的理气论，而是对佛教和耶稣教的批判，神道论和历史研究。

中国儒教排斥佛教是唐代韩退之以来的事，朱子也曾致力排佛，所以儒者抨击佛教本来没有什么奇怪。但是，德川时代的儒者的排佛论成为明治维新时废佛毁释的思想源流，从这一点来看是不能忽视的。而且我们看到儒者的排佛论的主要论据早在罗山时就已经几乎全部提出来了。第一个论据是所谓佛教“以山河大地为假，以人伦为幻妄，遂灭绝义理”，“去君臣弃父子以求道”的出世主义(«林罗山文集»——«谕三人»)。这是他一有机会就强调的。第二个论据，与此相关联，是所谓国史中违背名分的事件(例如苏

① 林罗山，名信胜，后称道春，字子信。胜是其自称。

我氏和僧玄昉① 的情况)起因于“好佛之罪”，即所谓佛教无视人伦，紊乱了政道(同上,《苏我马子辩》、《光明皇后辩》、《还亡辩》等等)。第三是所谓建立寺院的浪费性(同上，《大佛殿》——“以材言之,尽国中之名木;以铜言之,尽国中之良铜,其费不知几亿兆”;“劳国内之人，集国内之材而建大殿，果何所用乎?”等等)。这些论据后来被大多数儒者和历史家分别引用过。

作为官府学者写过耶稣教禁令的罗山，对于批判耶稣教的理论当然是不会不关心的。在这一点上，饶有趣味的是关于他在庆长十一年，经松永尺五的父亲颂游的介绍，同其弟信澄一起访问《妙贞问答》的作者“不干”(巴鼻庵)时发生争论的记录(《林罗山文集》——《排耶稣》)。根据罗山自身的说法,在这次争论中,对于巴鼻庵主张的地球说,他提出天圆地方说，抨击了造物主的观念，主张先于现实世界的不是“天主”而是理;当巴鼻庵说“儒者所谓太极不及天主。天主非卿曹弱年之所知。我能知太极”时,信澄傲慢地说道“汝狂谩也。太极非汝之所可知”，争论便结束了。这次争论是有神论和泛神论的争论，但罗山完全不理解《妙贞问答》中所运用的亚里士多德以至经院哲学的若干范畴,对此书大加痛骂道“不如火其书,若存则遗后世千岁之笑”。

还有,当时他认为那是以棱镜和透镜之类眩惑众人的“奇技奇器”,他主张动者圆,静者方，故天圆地方，这种保守的技术观乃至儒学自然观后来也长期保留下来。以源于《易》的思想为根据发展了自然哲学的见解,也可以说始于罗山。

其次,他的《神道传授》、《本朝神社考》等著作中的神道思想在神道史上也是具有很大意义的。例如，从他继承了北畠亲房以来的见解,认为三种神器是智仁勇三德的象征就可以知道,他对神道的传统形态并不一定尖锐地采取否定的态度。但是，从来的神道

① 指苏我马子(?—926)杀死崇峻天皇,僧玄昉(?—746)受宠进太宰府。

理论既然或多或少受到佛教的影响，不免同佛教发生调和，那末林罗山的特点就在于他完全排除佛教，专以儒教为神道奠定基础，就是说他建设了神儒调和的理论。当然，这也和其他一切因素一样，它在藤原惺窝时开始萌芽，而林罗山则是进一步把它深入地加以发展并巩固起来，这是具有重要意义的。

他到处提出“我朝神国也”的命题。但是在他来看，“神道乃王道也”，“神道即理也”，“心外无别神，无别理。心清明，神之光也。行迹正，神之姿也。政行，神之德也。国治，神力也。”(《神道传授》)，除理之外，神和神道都不存在。所以他把自己的神道称为“理当心地之神道”(《神道传授》、《林罗山文集》——《随笔五》、《梅村载笔》等等)，同其他神道理论区别开来。这样，他提倡神儒一致，主张“我朝神国也。神道乃王道也。一旦佛法兴行之后，王道神道全摆却去。”或“守屋大连[①] 歿而神道不行，空海法师出而神法忽亡。异端之为害也大矣”(《林罗山文集》——《随笔二》)，把佛教作为“异端”、“外道”加以攻击，排斥神佛调和。这样，他认为由于苏我氏崇佛和有了空海致使国体缺乏明征的论点是后来的儒者和儒教历史论者所承袭的见解。

儒者虽然排斥佛教，但能够同神道一致起来是因为儒教本身原来就是作为“稀释了的宗教”的唯心主义，而且它本身往往是具有大量宗教因素的唯心主义哲学，为“敬鬼神”的宗教赋与了理论根据。然而由儒学，特别是由朱子学所承认的宗教是合理的、理性宗教，具有作为“理”的宗教的倾向，因此导致了后来的学者对于常常以情意为基础的信仰和宗教仪礼(祈祷、礼拜)的否定。但是林罗山当然还没有到达这种程度，不如说他采取了按儒教思想为神

---

① 守屋大连，即物部守屋(？—587年)，六世纪中叶，大和时代的中央贵族。守屋是名字，大连是官职(大和朝廷的执政者)，后为姓氏。物部守屋尊奉神道、反对佛教，他和崇信佛教的苏我氏发生冲突，后被苏我氏灭亡。

道的既成形态奠定基础的态度，在这方面成为垂加神道的神儒调和的先驱。同时，他长时期对神佛调和的批判，对于国学家试图以廓清后世历史带来的夹杂物(外来思想)的姿态来阐明神道的原始形态的复古神道无疑发生了影响。

另一方面，罗山的神道论是他的历史研究的产物，可以说是历史知识的一部分。对他来说，历史就是那末重大的关心对象。不论什么国家，不论什么时代，掌握政权的社会集团为了使自己的权力正当化，作为重要手段从不放松编写年代纪、系谱图和修史事业，而以正名论、大义名分论作为其伦理学的不可缺少内容的朱子学的学术范围，本来就包含有历史的道学研究这个重要内容，所以，如果说幕府让林罗山等人撰述《诸家系图传》(宽永末年)是理所当然的，那末，罗山重视国史也是很自然的。林罗山作为历史家是朱子《纲目》历史学的尊崇者，这从他在《林罗山文集》的许多地方直接谈到过，在他的《本朝编年》一书中又把"仿朱子纲目之法"列为副题的情况来看是很清楚的。虽然这样说，但是朝廷幕府关系的名分论等，在他来说当然并没有象《纲目》那样严格对待。他作为历史家的长处是在相当的程度上导入了打算从"理"的观点出发合理地研究历史的尝试。例如，他承认了许多企图进行这种合理的历史解释的学者，特别是儒者所采用的上述泰伯说，说教人类从同"蛟龙"杂居的蒙昧状态通过"古代酋长"的征服而产生国家，试图以这种观点对古代传说进行合理的解释（参看文集中之《论、下》)。然而，认为先史时代的人类或与禽兽为伍，或穴居过着蒙昧的生活，这在中国思想中是普遍的看法，这一点也是值得注意的。所以罗山的这一看法并没有发展到否定神道的程度。儒教的"理"本来是可以为辩护宗教服务的，所以他对历史作合理说明的尝试，要是超过这个限度，把"理"的见解贯彻到底，那是他的"理"的哲学本身，而且更根本的是他所属的社会集团的历史地位所不

能容许的。

由于展开了上述广泛的文字活动，罗山对武家制度提出的一切问题都从儒教的观点加以解决，从而为儒教作为武士的意识形态建立了巩固地位。这样，他一直生活到可以称作幕藩制确立过程的完成时期的宽永年代以后大约十五年即明历三年，历仕于家康、秀忠、家光、家纲四代将军，参与策划当时的文化政策，通过锁国性的、警察式的思想取缔、镇压“异端”，为加强朱子学而努力。在参与幕府创始时期的高等政策——如调整朝廷幕府关系——这一点上，林罗山并没有起到僧侣天海和崇传那样的作用，这是事实。但是正因为朱子学被采用为官学，在文教政策、特别是士人的教育问题方面，担负了指导性任务的不是别人，而是林罗山。

第二章　幕藩制稳定时期儒学的繁荣

第一节　儒学各派的兴盛

一

通常所谓在三代将军家光时代完成的幕藩制的建立过程，大体上可以说以宽永末期锁国体制的确立而结束。虽然庆安四年(1651 年)发生了由井正雪事件这类插曲，但足以威胁幕藩制统治的社会因素已不存在。

当然，幕藩制虽说进入了稳定时期，但它的矛盾并没有消除。在这个时期，农民的反抗活动还是不能不有所发生，而且当时由于武士阶层对商业—高利贷资本的依附而导致其经济地位的恶化倾向已开始显露出来。幕府的财政贫困开始于四代将军家纲时代，导致了元禄年间大量铸造劣币，结果造成了商业—高利贷资本进一步发展，以及幕藩制对它的进一步依附。“兵农分化”——它本来是德川幕藩制赖以存在的基本条件——所导致的城下都市的发展以及交替参觐制的实施，助长了武士阶层的商品消费的增加和交通、商业的发展。而在工业生产的技术水平很低、和外国市场隔绝的条件下，商人手中积累的货币并没有投入生产部门，而是更多地转化为寄生于幕府财政和农奴式小农的高利贷资本，致使这两者的经济地位日趋恶化。山崎闇斋早已指出：“日本大名，凡百年来领有土地。初尚朴实，曾几何时，竟日趋奢华，……不久国用日亏，一有吉凶，则唯课役于民，苛敛金钱，从不偿还。因此，后来民亦无力出钱，于是无奈便以秋收米谷为抵押，向京都、大阪商人借

债，以应付开支。起初尚可，但因利上滚利，……太守以及所有家臣都变成靠债主养活一样，……不得不年年陷于贫困”（《盍彻问答》）。熊泽蕃山对于当时统治阶级的经济情况也说：“各大名、各家臣均债台高筑，一筹莫展，明知苛刻，而取于民者仍与年俱增，因而民间借债竟多至超出其负担能力。总之，当今之世，无论贵贱，均因重债濒于破产”。并指出：“自有生民以来，不论唐土或我国，贡税从未多如近年。往昔农兵制时，不论我国或外国，贡税均为十抽一。”主张“恢复农兵制之往昔，正此时也。”还说：“如果象镰仓时代那样，规定各大名三年参觐一次，驻江户期间为五十日至六十日，则禄米三十万石之大名，有米五千石将有余矣。……如今之世，最大好事，就是豁免驻留江户，此仁政之大本也。”他认为“兵农分化”和交替参觐制是当时社会矛盾的根源（《大学或问》）。

然而，尽管商业—高利贷资本这样兴起，但在以元禄为中心的时期——为了方便起见，姑指从正保元年（1644 年）到正德五年（1715 年）——，还没有一个人认识到封建制度的根本矛盾在于它的土地领有形式，在于武家政体本身[1]，因而还没有产生把武士看作游民的思想。总的说来，学者们的理论活动，还很少有人研究以阻止封建经济的崩溃为课题的经济论，特别是财政论。虽然典押土地开始成为广泛的现象，但在这个时代，农村尽管缓慢还是处于上升的发展过程，衰退的倾向似乎还没有显著地表现出来，农民骚动不象后来那么频繁。根据黑正岩著《农民起义的研究》，正保、庆安年间，农民起义最少，元禄末年、宝永年间（1704—1710 年），几乎没有发生过起义。于是黑正得出结论说：“人们一向认为正保以后的五十年是德川时代的最太平时期，是文化繁荣、武士文明极盛的时期，从农民起义很少这点看来，也应该说这种看法是正确

〔1〕后来，到了宝历年间，安藤昌益对于封建制度的这一根本矛盾作出了尖锐的批判。——原注

的”(第 268 页)。元禄年间，德川时代具有代表性的农学书籍、宫崎安贞①所著的有名的《农业全书》问世，在这部书的“附录”里，贝原乐轩(贝原益轩的哥哥)歌颂当代说：“当今之太平盛世，恐为后世所罕有，……故生逢当今盛世，深感如逢传说千年花开结实之仙境桃花春，不禁老泪盈眶。”这大约也是这种时势的反映。

二

这个时代，在上述经济状况的基础上，一方面医学、本草学有了初步的发展，数学则出现了关孝和②那样的代表人物，随着锁国政策的实施，几乎处于禁止状态的对西方文化的研究，也开始出现了曙光(特别从新井白石以后)，经验的自然研究有了勃兴的趋势；另一方面，町人文学③由于出现了井原西鹤、近松门左卫门、松尾芭蕉④，呈现出空前的盛况。在这样文化高涨的条件下，儒学在武士阶层之间得到广泛传播，作为一种具有排他性地位的意识形态而确立起来。

在这一过程中，各地开始建起儒教主义的藩校，有些藩出现了尊奉儒教的“明君”，儒者中间也出现了想要参与国政、大展经纶的人，这是这一时代的特点。宽永年间在上野开设的林家学塾，到了元禄三年，扩大规模，迁移到昌平坂，奠定了发展成为幕府学问

---

① 宫崎安贞(1623—1697)江户前期的农学家，著有《农业全书》。

② 关孝和(1642?—1708)江户初期的日本数学家。著有《发微算法》。

③ 町人文学：町人指住在城市的商人、手工业者，是相对于武士、农民而言的一个社会阶层。町人中间兴起的、表现出资本主义思想倾向的文学叫做町人文学。

④ 井原西鹤(1642—93)江户前期“浮世草子”(江户时代的一种小说)的作家、俳人。本名平山藤五。著作有《好色一代男》《好色一代女》、《日本永代藏》及俳谐《大句数》等。近松门左卫门(1653—1724)江户中期净瑠璃、歌舞伎脚本作家。本名杉森信盛。代表作有《国性爷合战》、《曾根崎情死》等。松尾芭蕉(1644—94)江户前期的俳人。著有《俳谐七部集》、《野晒纪行》、《奥州细道》等。

所① 的基础。继名古屋的学问所(宽永初年)、冈山藩校(宽永十八年)之后，以米泽藩的兴让馆(元禄十年)为开端，各藩都建立起以朱子学为正教的学问所，德川光国② 则为修史而开设了彰考馆(宽文十二年)；支持儒教的大名，除了大体上属于前期的尾张侯德川义直之外，这个时代出现了会津藩主保科正之③、水户藩的德川光国、冈山的池田光政④ 等，光政的宠臣熊泽蕃山、土佐藩的家老野中兼山曾根据儒教主义进行了革新藩政[1]，这些“名君”和儒教政治家在排斥佛教这一点上是一致的。保科正之坚决取缔“淫祠”，德川光国、池田光政、野中兼山也都分别推行了大规模的排佛政策。这时值得注意的是，他们的思想都或多或少倾向于神儒调和，特别是尾张的德川义直、会津的保科正之这些和将军家族有血缘关系的大诸侯，他们还有着神道思想家的一面。

这样走向繁荣的儒教，不仅导致正统学派朱子学的兴隆，还导致了阳明学派、古学派的兴起，凡属德川时代强有力的儒教学派，几乎全都在这一时代建立起来(荻生徂徕派的古学除外)。

随着朱子学的成长，最初信奉朱子学的学者中出现了许多阳明学家、古学家。属于前者的有中江藤树、熊泽蕃山；属于后者的有山鹿素行、伊藤仁斋。贝原益轩在晚年后期也表现出多少类似古学的倾向。儒教各派的这种发生和发展，本来就是儒教在中国

---

① 学问所：幕府建立的学术机关，这里指昌平坂学问所。

② 德川光国(1628—1700)水户藩主。他奖励儒学，设置彰考馆，编撰《大日本史》，并接待明朝的遗臣朱舜水。

③ 保科正之(1611—72)会津藩藩祖。曾辅佐四代将军家纲。他好儒，曾召聘山崎闇斋，并信仰吉川惟足的神道说。著有《二程治教录》、《神社记》等。

④ 池田光政(1609—82)备前冈山藩主。他奖励学术，曾召聘熊泽蕃山，并委以政事。

[1] 但熊泽蕃山是个阳明学家，因被幕府视为异端而下台，野中兼山则由于他的独裁主义性格而未能完成这个革新。不过，野中兼山在宽永到万治年间推行的开发新田(二三七〇町步)，却是当时农政史上的一件大事。——原注

的历史的重演。阳明学在中国始于宋学的反对派陆象山，到了明朝的王阳明，有了进一步的深化而复兴起来，在日本也很早就为人们所知，所以，随着儒学以分化为各种学派的形式发展起来之后，阳明学作为一个流派而独立，就是很自然的了。不过，日本阳明学的特点在于它不是作为一个流派而继续发展并连续不断地流传下来，而是断断续续地、先后互不关联地时而出现代表人物；其次，它对于朱子学并不一定采取排斥的态度，毋宁说具有妥协的色彩。这一点不应该简单地把它说成是为了避免幕府对"异学"的压迫的一种伪装，从阳明学本身的性质看来，这也是可以理解的。中江藤树—熊泽蕃山以后，日本的阳明学是由三轮执斋[①]出来加以"再建"的，之后，一时完全衰败下去，沒有出现强有力的代表人物。

至于古学派，即使说吳廷翰(吳苏原)对于伊藤仁斋的影响不是事实，日本的古学派并沒有受到后世中国儒教的影响，那么从后世各种学派的分立导致了返回古典和产生了古学倾向这点看来，日本古学的产生也是同清朝考证学的兴起相类似的。不过，古学派与其说是从事古典的考证一文献学的研究的，毋宁说是把重点放在根据古典来形成世界观上的，从这点说来，它并不是考证学，而考证学的倾向在日本则是作为古学的延长而兴起的。这个古学派以山鹿素行、伊藤仁斋及到了享保初年才开始提倡古学的荻生徂徕这三个学派为代表，特别是后二者对德川中叶以后的思想界产生了巨大的影响。

随着儒学各派的诞生，在达到空前繁荣的朱子学派中，京都兴起了承袭南学系统的山崎闇斋派，还有京都的中村惕斋[②]，九州的

① 三轮执斋(1669—1744)江户中期的阳明学者。学于佐藤直方。1712年他注释王阳明的《传习录》、翻刻出版。他继中江藤树、熊泽蕃山之后，在江户成为阳明学的先驱。著有《传习录讲稿》、《周易进讲手记》、《古本大学讲稿》等。

② 中村惕斋(1629—1702)江户前期的儒者。尊奉朱子学，与当时的伊藤仁斋齐名。著有《四书钞说》、《近思录钞说》、《笔记书经集传》等。

贝原益轩，对马的雨森芳洲（木下顺庵① 的门生），在江戶则有林罗山的儿子林春斋，林春斋的儿子林凤冈②都能维持了林家的权威，从木下顺庵的门下出现了以新井白石、室鸠巢为首的许多学者。还有，参与德川光国的修史工作的三宅观澜（木下顺庵的门生）、栗山潜峰、安积澹泊③ 也都是朱子学派，是宋学史学的崇信者。这一时期，对日本朱子学说来，的确是个最好的时期。

最后，同以元禄年间为中心的封建文化——它虽然往往被比作文艺复兴文化，但并没有后者那样的近代的特点——的这种昌盛相关联，作为封建文化的一环，日本的古典文学和古典的全面研究发展起来了。其直接原因是针对藤原定家④ 所建立的形式主义贵族歌学，在町人之间有了对于歌学的要求（为了创造新的形式对古代歌谣进行研究的要求），同时也受到了神道学说和儒学的影响。这样产生的国学，为了在下一个时代作为独特思潮而开花结果的一切前提，都在这个以元禄为中心的文运昌盛时期准备下来。其代表人物便是契冲和荷田春满。

---

① 雨森芳洲（1666—1755）江户中期的儒者。仕于对马藩，从事日朝外交活动。著有《桔窗茶话》、《桔窗文集》等。木下顺庵（1621—98）江户前期的儒者。从松永尺五学朱子学，曾任德川纲吉的侍讲。

② 林春斋（1618—80）江户前期幕府的儒官，罗山的第三子。仕于幕府，曾参与外交机密。著有《本朝通鉴》等。林凤冈（1644—1732）江户中期幕府的儒官，春斋的次子。历仕于德川家纲到吉宗等五代将军。

③ 三宅观澜（1674—1718）江户中期的儒者。曾任水户史馆总裁。栗山潜峰（1671—1705）江户中期的儒者。水户藩的儒官。曾任彰考馆总裁。他和安积澹泊一起为水户学奠定了基础。著有《保健大记》。安积澹泊（1656—1737）江户中期的儒者。学于朱舜水，精通史学，他作为彰考馆总裁从事《大日本史》的编纂工作。著有《大日本史赞薮》、《烈祖成绩》、《澹泊文集》等。

④ 藤原定家（1162—1241）镰仓前期的歌人，除写作和歌外，并从事《源氏物语》、《古今集》等古典作品的校勘工作。著有《拾遗愚草》、和歌理论《近代秀歌》、《每月抄》、《詠歌大概》及《明月记》（日记）等。

第二节　阳明学的蓬勃兴起——中江藤树和熊泽蕃山

一

日本阳明学的开山祖师是“近江圣人”中江藤树(庆长十三年——庆安元年，1608—1648 年)。不过，关于阳明学在当时产生的社会基础，以及它同朱子学的社会基础不同的问题，是个相当困难的问题。现在先不去考察阳明学在明朝兴起的历史条件，姑且就日本的情况来说，大概应该举出这样一种情况，即随着儒教的普及，产生了它不仅限于武士阶层之间，而要向着更加广泛的社会阶层渗透的要求。当然，中江藤树所处的时代，还存在着战国的风气，因而，即使儒教在武士阶层的意识形态中占据主导地位，但它在武士之间甚至也没有广泛的信徒。然而，随着儒教在他们中间有了相当的地盘，便产生了向更加广泛的社会阶层扩展的要求，这从一般意识形态发展的逻辑说来是当然的。中江藤树曾经当过武士，但后来又返回家乡，一直过着隐遁的学究生活，为了儒学以及儒教道德的通俗化，他撰写了《翁问答》、《鉴草》等著作。这一情况可以认为同他的阳明学的产生是有关系的。他说：“心学为由凡夫至圣人之道”(《翁问答》)；“行儒道者，天子、诸侯、卿大夫、士、庶人也。此五等人能明明德、交五伦者谓之真儒。……真儒在五等中不择贵贱贫富。”(《藤树先生精言》)这些话难道不是表明了他想把儒教普及到庶人之间的志向吗？与此相关联，当江户——它是作为最大的城下都市建设起来的——的朱子学具有了以幕府为首脑的士人之学的浓厚色彩时，在远离这个政治中心、而在文化上比较先进的筑前① 或京都附近(前者受到基督教文化的影响最多，并且距

① 筑前：旧国名，今福冈县西北部。

锁国后作为吸收外国文化的门户长崎很近；后者是日本文化的古老中心），出现了贝原益轩、中江藤树这样为实现儒教通俗化而努力的学者，决不应该把它作为偶然的事件而等闲视之。此外，如果再考虑一下武士之间的禅宗的传统，以及藤原惺窝已经有了向阳明学妥协的因素，那就可以说，中江藤树所处的时代，产生阳明学的条件已经成熟。

中江藤树从朱子学决定性地转向阳明学，是在正保元年（1644年）他三十七岁的时候，所以，他作为一个阳明学家进行活动的时期只有五年。然而，正是这五年之间所遗留下来的精心著作，对他说来却是具有特点的作品，在那以前写的《翁问答》，后来又多少作了些修改，所以，他正是作为一个阳明学家而发生影响的（《翁问答》是他的著作中传播最广的）。虽说这样，他也和其他许多阳明学家一样，认为"盖程朱、阳明同为吾道之先觉"（《大学考》），他对待朱子学，并没有象热心的朱子学家对待阳明学那样采取严厉的态度。

中江藤树的见解是围绕着"大学之道，在明明德"这一《大学》的命题而阐发的。他说："学问以明明德为全体之根本"（《翁问答》），他认为"明德"是"万物一体之本体"（《大学解》）。他说："天地万物皆造化于神明灵光之中，故我明德既明，则通于神明，明于四悔，故天地万物皆在我明德之中。迷惑者认为心只在身中，但根本乃心里所生之身也。故在觉悟者眼中，无内外、幽明、有无之差别（《藤树先生精言》）。在《翁问答》中则用"孝德"这个词来代替上述的"明德"，展开了同一个命题，说："……故我心之孝德既明，则通于神明"，又说："天地万物皆在我本心孝德中也"，他认为"明孝德全体之天眞之功夫"的"最终本质在于立身行道。立身行道在于明德"，他把"孝德"作为"明德"的伦理内容。这样，"明德"被提高为世界的本体，为"孝德"赋与了神学的基础。由此可见，曾子学派

的“孝”的思想，对于中江藤树的影响是很大的。

这么一来，就出现了什么是明“明德”的功夫问题。对此他说：“明明德之本，在于以良知为镜而愼独”（《翁问答》），还说：“明明德在于以良知为镜而交五伦，去私欲。……以此良知为功夫之镜、之种，交五伦，去私欲，则复于本体之明德矣”（《藤树先生精言》）。关于良知，他规定说：“良知具于方寸”，同时又说是“通于天地有形之外，与鬼神合吉凶者”（《大学解》）。换言之，“明明德”的“眞正之学问”，不外是“以心读心”的、“正心”的“心学”。因为所谓“明德”，所谓“良知”，本来就不是我们“心”的本体和本然以外的东西。

然而，这个“心”、“心”的本体既然是绝对的东西，是神的实体，那么，“正心”的“心学”同时也就是“神道”了。

中江藤树说：“吾身分受父母之身，父母之身分受天地之气，天地分受太虚之气，故吾身本为太虚神明之分身变化”（《翁问答》）“中（他解释说，明德不偏，保持“中央”，故也叫做“中”——作者）虽具于方寸，但与太虚之太极同体一致，故不仅为吾身之根本，亦天地万物之根本”（《中庸解》），所以把明“明德”之道即儒教，叫做“太虚神道”或“皇上帝天神地祇之神道”。他说“日本神道礼法中，同于儒道祭祀之礼者多”（《藤树先生精言》），但他所承认的“神道”，原来无非是儒教式的“太虚神道”，是出于“信奉神明，乃儒道之本意”这个理由而已。所以，他认为“圣人非唐土不能诞生”，并不奇怪。

对于佛教，在攻击它的出世主义这点上，他和所有的儒者一样，把释迦牟尼叫做“天竺的狂人”。不过，他对佛教并沒有特别具体地阐发议论。

由上述可知，中江藤树的“明德”、“良知”、“心”、“中”、“孝德”等等，都是同义词，意味着把宇宙和人类贯穿起来的某种精神实体的各种名称或性质。由此可见，他的哲学是沒有一点唯物主义因素的唯心主义，是伦理的唯心主义，是极端的主观唯心主义。当

然，他的主观唯心主义，正如王阳明那样，并不是严谨讲求逻辑性的，另一方面，他又把太虚看作超出人“心”、高于主观之上的东西，把人看作是太虚的分身。但是，他的自然、“天地万物”“皆在我明德”“良知”中这种根本思想，不是别的，正是主观唯心主义。

可是，在这个不愧称为“心学”的、素朴的唯心主义里，却把“孝”作为主要的东西突出出来，这不应该单从藤树的性格来加以说明，也不应该单从《孝经》中规定孝为百行之本这一点来加以说明，还应该从他试图把儒教建立成为一个超阶级的、抽象的、人类普遍的道，从帝王直到庶人一切人类的道这个志向来加以说明。因为“孝”是可以极其广泛运用的浅近的日常道德规范。然而，中江藤树的学说未免过于抽象，过于修身（不是同齐家、治国、平天下的目的联系起来的）至上主义，过于主观主义，因而不能为广大群众所接受，另一方面，群众还没有成长到能够从事这种学问的程度。因此，他的阳明学并没有象朱子学那样，特别同武士阶层紧密地结合起来，正象他的门生熊泽蕃山所指出那样，在理论上还有许多不成熟的地方，表现为在社会上也几乎没有地盘，没有发展前途。

二

德川前半时期阳明学最大的代表人物是熊泽蕃山（元和五年——元禄四年，1619—1691年）。从宽永十九年九月到第二年四月，蕃山就学于中江藤树，后来在藤树的启发下，转向阳明学，并进一步继续自学，不久受到池田光政重用，提高了他作为一个经纶家，一个学者的声誉。但是这个声誉给他带来了祸害，明历二年（1656年）辞官以后，他不得不在幕府监视之下度过漫长的后半生。据说他之所以因思想问题而招致灾祸，是因为他的政治观点触犯了当局的忌讳。

就熊泽蕃山的思想倾向来说，他并不是以阳明学的信奉者自居的。他自己说："余既不取于朱子，亦不取于阳明，唯取于古圣人而用之也。道统传袭之由来，朱王俱同。盖其言因时而发。……朱子为矫正时弊，重在穷理辨惑之上，并非无自反慎独之功。王子亦因时弊而重于自反慎独之功，并非无穷理之学。余向自反慎独之功内而成受用，乃取于阳明良知之发起，辨惑则依据朱子穷理学"，自称摄取了朱王两学派的长处（《集义和书》卷八，《集义外书》卷之八）。这样，他决不排斥宋学，同时也不承认是阳明的学生，甚至关于中江藤树也批评说："学未成熟，尚有异学之弊"（《集义外书》卷之六），他说把儒道称作"心学"也是不妥当的。关于儒者，他说："既无官禄位，居于五伦之外，号称儒者，而以道学为生，此异端游民之始也。"还说："号称心学家、格法家、朱学、王学、陆学等者，游民也，异端也"（《集义外书》卷之六），排斥职业的儒者。

然而，这种态度，实际上是和中江藤树所强调的、儒教是所有的人在社会生活中，在人伦中，在"交五伦"时应该坚持的道这个见解一致的。对出世之道、出家之道的佛教加以批判，强调"人道"的儒教，尽管是儒者共同之点，但是由此达到了否定职业儒者的，是中江藤树和熊泽蕃山，特别明确否定的是后者。[1] 因此，标榜既不祖述师说，也不收门生的熊泽蕃山，尽管他自己否认属于任何学派，而他的哲学的世界观还是没有超出中江藤树流派的阳明学范围。

蕃山也和藤树一样，一方面提出"太虚"来作为世界的根源，作为它的表象物引出万物和人类，另一方面，把人类的"性"、"心"和"太虚"等同起来，因而陷入了主观主义（所谓天人合一说）。他说："故万物虽亦生自太虚之一气，但不能具备太虚天地之全体。人

〔1〕 藤树、蕃山的"学派"之所以没有得到发展，应该说，或多或少也是因为他们对于"学派"或者儒者买卖采取了否定态度。——原注

之形虽微小，但具有太虚之全体，故唯人性有明德之尊号。[1]……理无大小，故方寸与太虚本同。此大舜之君能以五尺之躯明其德，是故天地位焉，万物育焉。可谓万物一体。……万物为人而生者也。吾心即太虚也。天地四悔亦在吾心中”（《集义和书》卷一）。“万法一心，天地万物皆不外乎心，此尽人皆知也”（《集义外书》卷之二）。“明德者人性之尊号也。其他万物之性不能得此名。人乃集阴阳五行之秀气而生，故理之照鉴也全。天地之德亦因人而显，神明之威亦因人而增。五尺之躯，襄赞造化，天地位焉，万物育焉。故天地间有人，如人有心”（《大学小解》）。这种见解是和藤树的认识论的观点大致相同的唯心主义，比起二元论的宋学来，是主观主义的唯心主义，这是阳明学的特点。

和藤树把“明德”同“孝德”等量齐观一样，蕃山也主张“孝乃太虚之神道，造化之含德也。在人则为万善之渊泉，百行之根源，故德之本也”（《孝经小解》，并参看《集义和书》卷八）。还说：“孝乃天地万物一体之理也”（《孝经小解》），提出了“孝”的形而上学。

关于儒教的“格法”①，他说：“不合日本之水土，不中人情”（《集义和书》卷四），尤其认为儒教的丧礼（如父母之丧要服三年），不如佛法“简易”（《集义外书》卷一），不想吸取儒教那种烦琐的“格法”，而要采用“心法”，这也和藤树想使儒教成为人类普遍之道是同样的态度。

然而，蕃山的特色在于他详尽地发挥了他的宗教论和政治论，而在他和藤树共同的阳明学的认识论上，他并没有什么独创的见解。不过他有一个特点，那就是他从根本上把阳明学的“心法”理论同易经的哲学以及见于古典的各种范畴结合起来，或者同佛教理论进行比较，作出了更加详尽的发挥（例如《集义和书》卷六的

[1] 藤树也说：“明德乃人性之殊称”（《大学小解》）。——原注

① 格法：指有关身分、礼仪的规定和标准。

“心法图解”)。这时，他虽然作为“理气一体”的境界，提出“太虚”来作根源，但却每每倾向于《太极图说》式的客观唯心主义(例如试看该书卷十五)。总之，熊泽蕃山的哲学只不过是极不彻底的、但终究还是主观主义的唯心主义。

他对佛教的批判，在理论方面的重点是：“佛氏剃发，背弃人伦，盖因惧轮回也。天道无轮回，而称轮回，惑矣”，并就来自佛教轮回观的“劝修来世”思想助长了基督教的传播这点说道：“天主教是内病，故难治。此内病所以产生之根本，是由于人心之迷惑与庶人之困穷。[1] 一旦迷惑解除，不再困穷，便可除去病根。天主教依靠佛法之劝修来世，制出优于佛法之法而进行诱导，故佛法毕竟乃天主教之先驱也”(《集义和书》)卷十一)。然而，他这个阳明学家，同时却说：“天台高妙，佛学之详，胜于禅。然心中有惑。禅之为学，虽粗而浅近，于心法得其要。虽似无惑，实则惑矣”(同上)。对于佛教哲学，特别是禅，他又说那种“由于畏死而求悟”的态度虽然有惑，但却“得其要”，这并不奇怪，因为他所用的“万法一心”这种词汇，本来就是佛教哲学的。

但是，撇开佛教理论，在涉及寺院—僧侣问题时，他的批判是非常激烈的。他认为为了遏制基督教而设的檀徒制度以及由政府来保护寺院是造成僧侣堕落，使不事生产的、寄食者的僧团庞大，是导致社会性善恶的根本原因；他对此加以批判，并比任何人都详尽地阐述了为了遏止基督教的需要，即使不能废除檀徒制度，但也必须对寺院—僧侣加强管束。他说：“今之寺证檀徒制度毫无用处，乃各诸侯国莫大之负担也”；“试观寺院之多，僧侣之众，自有佛法以来，从未有如今日此方者，以他法观之，盖毁灭之时已到。稍有良心之僧人，亦谓今日之僧侣乃盗贼也。”蕃山甚至批评说，这

---

〔1〕 找出相信来世的宗教的根源在于“人心之迷惑与庶人之困穷”，是个卓见。——原注

些“不义无道之出家人”，如果不发生北狄之乱，扫清寺院，把他们通通消灭掉，真正的佛法就不会兴起。他提倡通过出家许可制和僧侣的还俗等来加以管束。(《大学或问》)。

后来的儒者的佛教论和经世论承袭了他的这个论点。

蕃山的主要精心著作可以说绝大部分阐述了宗教论，因而有很多地方也谈到了神道，尤其在《三轮物语》中所谈的完全是神道论。不过，其根本思想可以归结为“天地之神道无形象而成为人人之性，名称用唐土文字来表示也好，借琉球文字来表现也好，其实体乃天地一源之神道也”（《三轮物语》），归结为用“太虚之神道”即儒教来解释日本神道（例如接受用三种神器① 来附会智仁勇三德的传统）。他的宗教论的要点是要把“太虚之神道”建设得适合于“日本之水土”。从这种观点出发，他既批判现有的佛教、儒教(“任何儒学也难以适合此国之水土”云云——《集义和书》卷十一)，同时也批判现有的神道，说它“忌惮借用”“四海之师国”中国的“儒”，所以现有的神道不过是“道理狭隘而孤独之小术”（《大学或问》)。可是熊泽蕃山认为“唯三种神器乃此国之神书也”，并到《中庸》里去找这个神器的注解(同上书)，可见他还是站在儒者所通有的神儒调和立场的。

还有，蕃山的政治论虽然有的地方触犯了幕府的忌讳，但他并不是在名分论上非议幕府的。在名分论上，他的楠公论，如同浅见絅斋所说的“实属不晓名分之学，荒唐惊人之论”(《识札录》)，同时他还是前述泰伯说的信奉者。

然而，可以说，他的**经济一政治论**，为尊皇思想作出了准备。所以这样说，是因为在第一节中已稍稍提到的他的**农兵论**，自从被获

① 三种神器：日本神话把八咫镜、天从云剑和八坂琼曲玉称为三种神器，日本统治阶级则胡说三种神器作为皇位的标志，是历代天皇继承的三件宝物，大肆鼓吹天皇“万世一系”的反动思想。

生徂徕接过去以后，成了德川时代经济论的重要内容，不久便导致了对实行农兵制的王朝时代制度的理想化。在当时的历史条件下，熊泽蕃山本人不能设想封建制度以外的制度是可行的，这本是理所当然。为了挽救诸侯的贫困，他提倡减轻交替参觐的负担；或者作为解决武家经济贫困和防止武士堕落的一种办法，提倡使武士移居农村采邑等，梦想借此来恢复镰仓时代那样的社会制度。要论农兵制，王朝时代的农兵制是接近纯粹的，因此，把它作为一个美好的过去加以回忆是很自然的。蕃山所说的“贡税十抽一”，究竟指的是王朝时代的还是镰仓时代的，虽不明确，但从他说：“日本的王朝时代，据说三年晋京一次。国小而近故也。留京多不过三十日。且无人质。德治之遗风也”（«集义外书»卷十一）。还说：“天照皇之世，乃德治也。今如述其德治，使成文明之国，则神道复兴焉”（«大学或问»。这里所说的神道，是指“太虚之神道”，即圣人之道）。从这些话看来，就可知熊泽蕃山是个崇古家。

本来，儒教同崇古——把唐虞三代看作圣人治世而加以理想化——是分不开的，所以秦始皇痛恨儒者以古代为标准而议论政治，甚至把他们处以极刑。而这种崇古一经传入日本，便分成照样崇拜中国古代而轻视日本古代文化的，和相反地崇拜日本古代的两派。但蕃山对日本古代的理想化，不仅出于他的以三种神器为三德象征的神道思想，还是同他的以农兵制为理想的经济论有联系的。在手工业同农业的分化已达到相当程度，城市对于生产和流通已经成为不可或缺的因素的德川时代，农兵论本来是开历史倒车的一种梦想。但是，封建制度的矛盾越是激化，这种梦想就越发同认为沒有这种矛盾的古代是理想社会的倾向结合起来而顽固地继续存在下去，并成了促进尊皇思想成熟的契机，从而反倒作为幕藩制的反对派的意识形态发挥作用，取得了进步的意义。当然，农兵论者并非全都不折不扣地是尊皇论者。不过，只要尊皇思想

和对古代的理想化密切地联系着，就可以说农兵论也是为尊皇思想准备条件的思想之一。

第三节　古学派的发展——山鹿素行和仁斋学派

一

宋学和阳明学的对立，导致了人们对后世儒学的疑惑，从而产生了试图直接从儒教古典出发的趋势，这就是日本儒教中出现古学运动的思想根源。然而，这个返回古典，并没有产生考证性的经学，而首先是同古典信仰结合起来产生了以古典信仰为依据的世界观。这就是古学。然而，由于古学派的三大代表人物山鹿素行、伊藤仁斋、荻生徂徕之间多少互有不同，所以什么是古学派的社会基础，不能一概而论。山鹿素行主要是以兵法学家闻名，作为一个儒者并没有多大影响，也没有继承者。他是一个主要把力量倾注在建立武士之道即武士道上的学者，一生身居市井，讲道孜孜不倦。伊藤仁斋虽然是以儒者"为业"，没有象中江藤树那样过隐居生活，但也是一个"近江圣人"类型的道学家。至于荻生徂徕的古学，正如下一章所述，是以相当复杂的社会背景为条件的。只是由于三个人有着共同的意识形态上的特点，即根据古典重新出发的方法，才把他们三人包括在古学派这个共同名称之内，至于他们的思想体系在内容上有着相当大的差别，这和朱子学派中的各种小学派以及阳明学派的各种代表人物之间的微细差别有所不同。

一般认为山鹿素行(元和八年——贞享二年，1622—1685年)是最早(宽文初年)转向古学的，据其自传《谪居残笔》[①]所载，幼年

① 《谪居残笔》，是1675年山鹿素行被发配到播州赤穗时所写的自传式的简历。又名《谪居残草》。

从林罗山学习儒学，后来从北条氏长、小畑勘兵卫① 学习兵法学，从广田坦斋② 接受忌部神道（南北朝时代兴起的一种神道）、歌学、日本文学的传授，之后又钻研老庄和佛法，因而可以说这些各种思想体系的相互矛盾和对立，驱使他转向了古学。他关于自己的思想经历，有如下的叙述。“余自幼年至壮年，专攻程子、朱子之学理，故当时余著述之书，悉止于程朱之学理。中年爱好老子、庄子，玄玄虚无之说信以为本。此时尤尊信佛法。……觉得修程朱之学，则陷于持敬静坐之工夫，人品趋向沉默。老庄禅之法式，比诸朱子学豁达而自由。……然在今日之日常事务上，则无法领会。……神道虽属我国之道，……吾辈不详之点，终不得解”（《谪居残笔》）。经过这么怀疑之后，终于想要“直接阅览周公孔子之书，以此为规范”来进行钻研。他的这种心情，就儒教在武士之间已逐渐成为主导的意识形态的当时来说，乃是自然的转变。

他的古学思想，最初在《圣教要录》中被定型化。他由于这部书遭到幕府的嫌忌，被贬谪居在从前他所效忠的浅野家领地赤穗[1]，（宽文六年至延宝三年，1666—1675年），赦出后重又返回江户。但他的特点并不在于这种儒学理论本身，而是在于他的武士道的理论，他主要是作为兵法家对后世发生了影响。因此，他的哲学观点虽然没有出现强有力的继承者，但其中并不是没有值得

① 北条氏长（1609—71）江户前期的军事学家。就学于八幡景宪学习武田家兵法，后自成一家，世称北条流派。曾仕于德川幕府，1655年任安房守。著有《兵法问答》、《士鉴要法》等。小畑勘兵卫，即小幡景宪（1572—1663）江户前期的军事学家。初仕于武田氏，后仕于德川秀忠（1579—1632，德川幕府第二代将军）。他研究兵法，被称为甲州派军事学之祖。是山鹿素行的老师。编著有《甲阳军舰》。

② 广田坦斋（生卒年不详）江户前期的神道家。自称是忌部氏的后裔，曾传授忌部神道。著有《神代卷神龟抄》。

〔1〕 他所受到的镇压，多半是由于那个从山崎闇斋学习了固陋的朱子学的保科正之的提议所造成的。不过，他也和熊泽蕃山一样，如果不是享有过高的声誉，或许不会遭那到样的镇压。——原注

注意的东西。

山鹿素行断言："孔子没而圣人之统殆尽。……道统之传，至宋竟泯没。况陆王之徒不足算。唯朱元晦（即朱子——作者）大功圣经。然不得超出余流"①（《圣教要录》），他在认识论、道德论上发挥了不同于宋学、阳明学的见解。

关于宇宙论，他认为天地"无始无终"。"盈天地之间，所以为造化之功者阴阳也。天地人物之全体也。互消长、往来、屈伸，生生无息"（《圣教要录》）。他否认天地开辟，主张无始无终，排斥邵康节以十二万九千六百年为一周期的天地一变说（《山鹿语类》卷四十）。他认为"气"（阴阳）是万物的终极因素，断定"理"是"事物之间"的"条理"，排斥朱子学的"理"的形而上学。他说："有条理之谓理，事物之间，必有条理。……性及天，皆训理，尤差谬也"（《圣教要录》）。然而他说："理气交感而万物生焉"，或"理气妙合而有生生无息底，能感通知识者性也。……理气相合，则交感而有妙用之性"（同上）时，看来"理"似乎并不仅仅是事物间的条理，而是指某种实体的东西。本来，《圣教要录》虽然试图尽量按照古义来解释各种用词和范畴，但毕竟还是没有摆脱宋学的观念，因而体系上不是一贯的。所以，譬如当他说明"太极"时，他认为把它称作"无极"是邪说而加以排斥，说："太极者象数已具而未发，无朕之称也。理气妙合而其间广大、变通、悬象、著明悉具而无欠处，甚相至极，曰太极也。太极之象已发，而天地便广大也，四时便变通，日月便悬象著明，云行雨施，万物品节"，把太极说成是万物的开端；但当他说明阴阳、五行、天地时，忽而又说："盈天地之间，所以为造化之功者阴阳也"．"五行者阴阳之既形也"；"天地者阴阳之大形也"，把阴阳即"气"又作为万物的根源了，但是他并没有谈到"太极"和"阴阳"的关系。在别的地方（《谪居童问》上末）则说，所谓太极是表示

① 《圣教要录》是山鹿素行的汉文著作，这里照录原文，下同。

“极致”状态的词，譬如说周公、孔子是“人之太极”；“天地乃万物之太极”；“天地之外，万物之太素，天地未分之说”不见于圣人之教，又否定了作为万物之开端的太极这个概念。

如上所述，山鹿素行的古学是折中主义的，是由逻辑上并非毫无矛盾的一些孤立的、片段的命题构成的，所以，他虽然主张天地无始无终，但这远远不是使人想到物质不灭以至能量守恒定律那样的东西，同时，他虽然否定位于“气”之上的“理”，但并沒有合理地来理解“气”，而是用泛灵论式的鬼神表象把“气”加以神秘化，这也是不足为怪的。他原封不动地接受了“精气为物，游魂为变”的《易传》的命题，认为“鬼属阴，神属阳”，或“鬼神者幽远之间，无不通”，承认鬼神的“感通”(《圣教要录》)。因此，他的古学表现为对古代的迷妄观念原封不动的信奉，使他的哲学观点成为极其素朴的、原始的唯心论。

在道德论方面，山鹿素行把“仁”(或者“仁义”)看作是道德的源泉，认为“仁义者爱恶之中节也”，亦即认为“情”(因为“人之情爱恶耳”，而“情”者，“性之发动……既有迹”者之谓也)之发动而合乎礼节的就是“仁义”，从而一方面不承认“性”有善恶，另一方面在同“礼”的相互联系上来理解“仁”，结果是认为“性”的发动只要合乎“礼”，那么“仁”就实现了。所以他下定义说：“仁者……克己复礼也”。关于“礼”，他说：“礼者民之所由生也，所以制中也。……圣人之教，唯在礼乐”(《圣教要录》)。这样，山鹿素行到“礼”这个社会的、客观的规范之中去寻求形成道德的根据，而不是从人类的“性”，不从主观来直接引出道德，于是他主张“人皆有好利恶害之二心，是谓好恶之心。依此心立教，遂述圣人之极”。“果无此利害之心，乃死灰槁木，非人也”。“以利为本，故此道立而行，君君，臣臣。果失此利心，则君臣上下之道不立”等等(《谪居童问》卷上)，认为利本身和“义”并不矛盾，相反地，求利的人情“合于节”的就是

道德，——这是他的道德论的一大特点。[1]

山鹿素行的关于"礼"的思想，同他的下述身分并不是没有关系的，即他是一个建立在"君道"一"臣道"的"格法"之上的武士道的建树者，是一个把儒教首先作为维持武士阶层的特权地位和这个阶层内部的现有秩序的行为规范之学而全面加以应用的思想家。统治阶级为了巩固复杂的身分等级制，需要有一套各人从主观的良心("良知")或者对于"本然之性"的反省之类推导不出来的、复杂的行为规范、规矩和礼法，因而作为客观上赋与的东西，产生出"礼"的观念，这乃是必然的。素行的"士道"论是从下述根本思想出发的，即"大凡为士之职，在于省其身，得主人而尽效命之忠，交友笃信，慎独重义。然而己身有父子、兄弟、夫妇等不得已之交接，此亦天下万民悉不可无之人伦，而农工商因其职无暇，不得经常相从以尽其道。士则弃置农工商业而专于斯道，三民之间苟有乱伦之辈，速加惩罚，以待正天伦于天下，是故士必须具备文武之德知也"(«山鹿语类»卷二十一)。在这里明确地表现出他作为武士之道，试图把学问同兵法学结合起来的态度。只要这样地不是把伦理学作为人类普遍之道，而是特地作为特定阶级用来保存自己的一种意识形态而有意识地加以发展，那么，这种伦理学就不是倾向于"心学"、"性理学"，而是倾向于"格法"主义，这是逻辑上的自然归结。

最后，素行摆脱了对中国的崇拜，称日本为"中朝"或"中华"，并说在智仁勇这点上日本"远胜"于外国，这在当时是个特殊现象，如果撇开由于锁国而来的排外意识的抬头以及由于日本人对于一向尊为"大明"而崇拜的明朝的灭亡(1644 年)而产生的幻灭感，这

[1] 这个思想看来影响了荻生徂徕。不过，在山鹿素行来说，"礼"并不象荻生徂徕所认为的那样，对于人的主观是外在的东西，而是尚未同"敬"失掉联系的东西。——原注

大约是一个无法正确理解的现象。

二

伊藤仁斋（宽永四年——宝永二年，1627—1705年）在宽文二、三年左右，即和山鹿素行同时，也放弃宋学而开始倾向于古学。他的著作尽管在他死后才问世，但他在京都堀河家塾讲学的四十年之间，受教者达三千人（据《古学先生行状》所载），死后家塾由他长子东涯继承下来，次子梅宇、三子长衡、四子长准，尤其五子长坚以继承家塾而闻名，加之相继出现了中江岷山、并河天民① 等有力的门人，因而他的影响很大。古学派的兴起、繁荣，大都有赖于仁斋学派，甚至徂徕也是受到它的刺激而奋起的。著名的本草学家松冈玄达、稻生若水② 也是仁斋的门人。[1]

仁斋认为《论语》是至高无上的圣经，其次则推崇阐明孔子之教的《孟子》，主张通晓此二书“而后可以读六经”（所谓六经就是诗、书、易、礼、乐、春秋），摈斥六经内容中和《论语》、《孟子》相抵触的地方，特别排斥《礼记》中的一篇《大学》——朱子学家、阳明学家

---

① 中江岷山（1655—1726）江户中期的儒学者。学于伊藤仁斋，倡导古学，与浅见絅斋的朱子学相对抗。著有《理气辩论》、《四书辩论》。并河天民（1679—1718）江户中期的儒学者。学于伊藤仁斋，批判地发展了古学派。又精通经济学。著有《天民遗言》。

② 松冈玄达（1569—1746）江户中期的本草学家。号恕庵。师事稻生若水，医学亦精。著有《用药须知》、《樱品》、《梅品》、《菌品》等。稻生若水（1667—1715）德川时代的本草学者。就福山德润学本草学，进而提倡物产学，亲自采集草木进行文献考证，有多种著述，对日本的本草学研究作出了贡献。著有《庶物类纂》（362卷）、《本草纲目校正》（52卷）。

[1] 但是，松冈玄达最初就学于山崎闇斋，进入仁斋门下后，仍然尊奉朱子学，他还是个垂加神道的信奉者。另一个著名的本草学家小野兰山③，则是属于松冈玄达流派的。

③ 小野兰山（1729—1810）江户后期的本草学家。学于松冈恕庵，晚年奉幕府之命在江户跻寿馆讲授本草学，并去各地采药旅行。著有《本草纲目启蒙》、《广参说》、《饮膳摘要》等。

所深为信奉的《大学》——，认为它是伪书。因此，他的理论，在认识论的领域里主要从《易》——限于和《论语》、《孟子》二书的观点不相抵触的范围内——出发；在道德论方面，则主要以《孟子》为依据。

仁斋的哲学见解是，“盖天地之间，一元气而已。或为阴，或为阳。两者只管盈虚、消长、往来、感应于两间，未尝止息。此即是天道之全体，自然之气机。万化从此而出，品汇由此而生”（《语孟字义》卷上），他不认为太极、太虚是《理》，主张“所谓太极云者，亦指此一元气而言耳”（《童子问》卷中），断定“所谓理者，反是气中之条理而已”（《语孟字义》卷上）。还说：“理则在于气之后”（《童子问》卷中），断言“今日之天地，即万古之天地，万古之天地，即今日之天地，何有始终？何有开辟？”（《语孟字义》卷上），排斥邵康节的学说以及一切天地开辟论，认为“皆不经之甚也”，这是他的特点。

他之所以首先排斥朱子学的理先气后说，是因为“若以理为万物之本原焉，则自流入于老、佛之学”，“则自不能不陷于虚无”，是因为“惟圣人能识天地之一大活物，而不可以理字尽之”（《童子问》卷中）。换言之，就是：天地是“一大活物”，“有动而无静，有善而无恶。盖静者动之止，恶者善之变，……非两者相对而并生，皆一乎生故也”（同上），因此，天地万物就象“走马灯”似地生生变化，而“理”的哲学却在静止的、死的状态上来理解它，认为“无极”是万有的根源，所以才排斥理学，而从“一元之气”活动来说明一切现象，这就是伊藤仁斋具有特色的观点。其次，他对开辟论的反驳，也是和他认为从“理”的观点即从知识的观点解决不了开辟问题这种思想联系在一起的。他还说：“既不可谓天地有始终、开辟，则固不可谓无始终、开辟。然于其穷际，则虽圣人不能知之，况学者乎？故存而不议之为妙矣”（《语孟字义》卷上）。这样，他所说的“天下无理外之事，而不可以理尽”（《仁斋日记》）这种关于人知有限性的

观念，便导致了反唯理智论的倾向。他说："若先以穷理为主，则唯理是求，玩心高远，殚力精微"(«童子问»卷上)，在人事上"专依理断决，则残忍刻薄之心胜，而宽裕仁厚之心寡"(同上，卷中)。可见这和他的"一元气"说、天地"一大活物"说，亦即有机的世界观、物活论不可分割地联系着。当然，他的不可知论的色彩非常淡薄，而且完全不能给他贴上近代的非合理主义、生命哲学等标签。只能说他的半唯物论的、有机体论的自然观是同情意主义、反唯理智论的因素乃至倾向结合在一起的。

他把自然看作"活物"，同时还认为以唯心主义来解释自然是片面的而加以排斥。他的立场是，"盖以有心见天，则流于灾异。若汉儒灾异之学是也。以无心见天，则陷于虚无。若宋儒天即理也之说是也"(«语孟字义»卷上)。他不以为天"有心"，对"鬼神"问题敬而远之，认为"卜筮之说世俗之所多悦，而甚害于义理"(同上，卷下)，也不赞成神秘主义或宗教迷信。他说："父祖身虽殁，然其精神则传之子孙"(同上，卷上)，或"人同草木生，亦当同草木腐"(«仁斋日记»)。这些话说明他具有了在当时来说相当科学的、一半是唯物主义的自然观。

在道德论方面，他不同意宋儒认为"性"的本质是"理"，仁义礼智是这种"性"所具备的，即把仁义礼智作为"理"的条目的说法，相反地，他说："仁义礼智四者，皆道德之名，而非性之名"(«语孟字义»卷上)，主张这种"道德"和"性"不同，是超主观的、客观的东西，他说："道者，不待有人与无人，本来自有之物，满于天地，彻于人伦，无时不然，无处不在，岂可谓待人物各循其性之自然而后有之耶？"(«童子问»卷上)。但另一方面，因为道德不外是人类的道，于是他便在人类的"心"、孟子所说的"四端之心"（恻隐、羞恶、辞让、是非之心）里来寻求仁义礼智的"端本"，主张"四端之心，是我生之所有，而仁义礼智即其所扩充而成"(«语孟字义»)。

在这里，仁斋陷入了两个矛盾。第一，他把“道德”同“性”区别开来，认为它是独立于主观之外的东西，这大体上是正确的，但他却把仁义礼智，特别是仁或智这种只有人类才具有的东西说成是“不待有人与无人”而存在的道的内容，而且说这个道“满于天地”，这是极端的、道学式的形而上学。第二，他一方面这样把道同主观、人类、“性”区别开来，而另一方面却在“四端之心”里去寻求它的“端本”，说这个“端本”一经“扩充”，道德一仁义礼智就实现了，这么一来，结果又退到从主观引出道德的观点上去了。

不过，如果撇开仁斋的伦理学上的这种矛盾，即把仁、义这种人类的主观属性看作独立于人类之外，并且是形而上学地存在的东西，而另一方面又认为人类的“心”中已经初步地具备了仁义礼智这种矛盾不谈，那么，他在问题的提出上有其一定的合理性。第一，他之所以沒有把道德的客观正当性看作为基于先天的“理”一“性”，是从他的反“理”思想归结出来的，这和经验论的伦理学有一脉相通之处。不过，他既然是个道学式的儒教的学者，就不可能把道德的客观正当性看作是受到人类社会生活的历史条件所制约的相对的东西，是随着历史而变化的东西，因而他不是从道德的社会本质去理解它对每个人的相对的、独立的客观性，相反地把它提高为形而上学的绝对者。第二，他把“四端之心”看作是道德的“端本”，是因为他认为在这个“端本”之中已经以萌芽状态含有着作为客观存在的道德一仁义礼智，单就这点说来，这是他朝着他所攻击的宋学观点的倒退。尽管这样，如果把这解释为他对于客观规范的道德提出了主观的判断和把握的问题，那么，这是有其合理的因素的。道德是在各个人的错综复杂的欲望、行为之中作为普遍的东西而形成的，但对于各个主观说来又大体上是独立的、具有社会性的客观规范。这个道德和各个主观的道德判断、良心裁决的关系问题是伦理学的主要问题。这种问题，对于在“理”、“性”上，亦即

在人的主观的先天本质上来寻求道德的客观正当性根据的观点来说，是不会特地发生的。因为道德的判断不外是人类的这个先天本质的自觉，因而也是包含在“性”里的。然而，仁斋不是在“性”上去寻求道德的客观性的根据，——尽管他把这个客观性绝对化了，并把仁、智当作那种客观的存在是错误的——所以他就无意识地接触到为什么各个主观把这个客观的规范作为自己的行为规范而不待外部的强制就加以承认、把握的问题。于是他拿出“四端之心”来了。然而，他之所以认为仁义礼智即道德作为一个“端本”、萌芽而存在于“四端之心”中，从而在某种意义上倒退到宋学的观点——只要认为“四端之心”是先天的——，这是因为在当时条件下，无论道德也好，“四端之心”也好，都不可能设想那是在人类社会生活中历史地形成起来的东西。

仁斋虽然陷入种种矛盾，但他提出了这个伦理学上的问题，而这个问题并沒有通过他的儿子东涯得到进一步发挥[1]，至于他的门人并河天民之流竟说“四端之外，更无仁义”，完全倒退到仁义礼智就是“性”的观点。[2]后来，荻生徂徕也不是从“理”演绎出道德，而是从道德是圣人的创作这一点来说明它的客观正当性，这时他只是断定道是先王一圣人“率性”而创制的，并沒有去注意这个道是根据什么样的人类心理因素才能成为他自己的东西这个问题。

伊藤仁斋在提出问题上的合理之点是，只有把道德作为社会和个人的关系问题来加以理解，才能得到合理的解决。然而，封建道学给道德赋与了超社会的绝对性，把作为道德主体的人格，不是当作社会的人来把握，而是当作这个绝对道德的体现者，把他提高

[1] 但是伊藤东涯断定仁义礼智是“人心”行为的规范，没有象仁斋那样说成是独立于人类社会之外的普遍的东西，在这点上是合理的(«学问关键»)。不过，他把道说成是古今不变的“天下之大道”，这种理解也是非历史的、形而上学的。——原注

[2] 仁斋拘泥于孟子的词句，把性、心、情区别开来，而并河天民却认为那是同一个东西。——原注

为抽象的、形而上学的主体，因而就使道德问题不可能以经验论的科学的观点来加以处理，这就导致了伊藤仁斋的思想混乱。

因此，仁斋的整个世界观是极端道学式的，认为"善"这种性质是自然赋有的，因而特别重视个人修养，至于儒教中政论的一经济论的方面便被放到阴山背后了。

还有，伊藤仁斋不是从作为"理"的"性"中引出仁义，因而他的观点当然要倾向于尊重情意的伦理说。在这个意义上说，中江岷山同仁斋所说的一味强调"理"会陷于"残忍刻薄"的观点是一致的，中江岷山主张"圣人之道唯人情耳。……其御人情者仁义礼智也。然宋儒以来，以仁义礼智为性，以性为理，故其仁义礼智之训诂，亦非孟子之仁义礼智，终至灭情矣"（井上哲次郎：《日本古学派的哲学》），明确地批判了宋儒的唯理智论的、严肃主义的伦理学，这是当然的归结。下一章即将谈到，这种对于严肃主义、克己说的批判倾向的发展，对武士和上层町人说来，可以说是"太平"体制继续日久、都市生活发达起来的历史情况在思想观念上的反映。

最后不能忘掉的一个情况是，尽管仁斋的世界观，在其自然观上有着物活论的、半唯物主义的性质，但是总的说来，仍然可以说是道学式的形而上学。不过，在经验科学逐渐兴起的当时，特别是在伊藤仁斋死后，把学问限制在那种狭隘范围之内已经是不可能了。所以，并河天民补充了仁斋所欠缺的经济论方面，尤其是伊藤东涯（宽文十年——元文元年，1670—1736年），竟然使服部南郭说出："东涯之学问倍于仁斋"，"东涯学问之渊深，后亦决无来者"（《文会杂记》卷一上）。他在哲学方面，虽然仅是承袭了其父仁斋，但他注重广泛的经验知识，特别在制度、故实的研究、朝鲜研究上是杰出的。所以从他的门下出现了青木昆阳那样的学者，这决不象往往所想象那样是偶然的。[1]

[1] 井上哲次郎评论说，伊藤东涯不过是保存了伊藤家学，这种评价恐怕是因为

第四节　朱子学派的发展——山崎闇斋学派、贝原益轩、室鸠巢

一

在整个德川时代里，在各派儒学中影响最持久的是朱子学。这不仅因为它是官学，还因为第一，它的理论体系是中国儒学史上最光辉灿烂的；第二，它的伦理理想和关于历史及政治的道学主义最适合于封建身分制、等级制的社会组织；第三，它的"穷理"精神由于和以多少发展起来的手工业、农业为背景的自然研究精神是一致的。特别是在儒学本身由于国学和洋学的抬头而在某种程度上丧失了威信的时代以前，即大致在享保时代以前，由于儒学盛极一时，朱子学的势力也比其他任何时代都更为巨大。不过，即使在这个全盛时期，在哲学理论上，它不过是宋学的翻版或反复传抄，明显地缺乏创见。在这一点上，阳明学也是一样，这是使人们预料到朱子学后来停滞不前的原因。不过，当时经验的自然研究只是刚刚有了发展的端倪，日本数学虽然有了很大的发展，但还不能广泛应用于自然研究，还处于多半被视为理论游戏的状态，所以，哲学还不能以自然科学方面的丰富的内容、高度的水平为依据，"穷理"也没有受到多大刺激，足以在认识论问题上获得积极展开。另一方面，值得注意的是，经验研究的进展，逐渐促进了批判意识的成长，致使固守朱子学或者阳明学等特定学派的精神因而逐渐涣散。

然而，这个时代还是朱子学居于优势。关于林家的朱子学，它

专注意到他的哲学方面（参看《日本古学派的哲学》）。然而，他不仅作为哲学家，作为一个学者，也是个杰出人物。例如新村出在（《续南蛮广记》中的）《青木昆阳传补订》一文中就强调了这点。——原注

对教育方面的影响和在社会上的威信是值得强调的，但是关于它的思想内容，这里似乎无需论述。关于这个时代的朱子学，首先应该举出的一件事，就是在京都诞生了山崎闇斋（元和四年——天和二年，1618—1682 年）学派。

如前所述，他是南学系统的人，作为一个儒者，他是"盲目信奉朱子言论的精神奴隶"（井上哲次郎博士的评语），丝毫没有创见，他的有关儒学的主要著作《文会笔录》、《辟异》等，绝大部分都是引文的杂烩。然而他作为一个特殊学派的创建人，在思想史上具有不容忽视的意义。他的学派由于出现了浅见絅斋、三宅尚斋、佐藤直方[1]（所谓"崎门三杰"）等卓越的学者，具备了一个学派的实质。但是，同时它并不是一个单纯的儒学派。

闇斋最初出家为僧，后来觉悟到佛教是"废纲常"的东西而还俗，学习儒学。成为儒者后，从德川时代伊势神道的代表人物度会延佳学习神道，特别在宽文年间前往会津藩主保科正之幕下时，同从林罗山、吉川惟足学了神道的服部安休[2]进行辩论，越发觉得有研究神道的必要，便从吉川惟足学习神道，结果创建了垂加神道，在神道史上产生了巨大影响。因此，他的学派是包括儒学和神道两个方面的，上述"三杰"虽然是坚决反对神道的，但闇斋的神道本来就是和儒学相调和的，所以从他们三人的系统中也产生了神道家，结果甚至可以说闇斋学派的特点就在于它的神道说。垂加神道从德川中期前后给与神道思想的影响，可以说超出了吉田神道、伊势神道和吉川惟足的神道说。从他门下出现了玉木正英、大山

① 佐藤直方（1650—1719）江户时代的朱子学者。曾为福山、彦根诸藩主讲解儒学，他反对山崎闇斋的垂加神道，对神道进行了批判。著有《韫藏录》。

② 服部安休（1619—81）江户前期的儒学家、神道家。就林罗山学儒学，1657 年为会津藩儒臣。又就吉川惟足学神道，后受命刷新神社制度，1672 年为神社管领。编著有：《会津神社志》《会津神社总录》等。

为起、谷重远、正亲町公通① 等许多神道家和神道思想家，以研究《日本书纪》著称、和同时代的本居宣长齐名的国学家谷川士清②，以揭露《神道五部书》著称的吉见幸和③ 也都属于这个系统。

至于山崎闇斋的学说，在儒学上可以说是沒有任何创见的，但作为一个特点，应该指出，他是根据《易传》的"敬以直内，义以方外，合内外之道也"这个命题，采取敬内义外之说（请想一下，他还有个名字，叫作山崎敬义），是站在以敬正直内心，以义立外部规范的严肃主义观点上的，这就更加扩大了宋学的伦理学中固陋的一面。

他的垂加神道是宋学和神道的折中，以《神道五部书》中"神垂以祈祷为先，冥加④ 以正直为本"的命题为基础，或者用阴阳五行来配合天神七代，规定"天神第一代，天地一气之神，自二代至六代，是水、火、木、金、土之神，第七代，则阴阳之神也"；或者提出"造化、气化、身化、心化"的范畴，认为造化、心化是"无形"的，相当于天神七代，而气化、身化则是"有体"的，相当于地神五代⑤，主张伊奘诺尊、伊奘册尊是兼备造化、气化的（《垂加社语》），或者认为

① 玉木正英即玉木苇斋（？—1736）江户时代的神道家。入山崎闇斋门下学神道，后自成一家，闻名于世，著有《神代卷藻盐草》，《玉签集》《鸣弦传》等。大山为起（1651—1713）江户时代的神道家。从山崎闇斋学神道，后任京都稻荷神社和松山市味酒神社的神官。他化费了二十二年时间，写作了有关《日本书纪》的注释书《味酒讲记》。谷重远，即谷秦山（1663—1718）江户初期的儒学者。初入山崎闇斋门下学儒学和垂加神道，后就涩川春海研究天文历法。著有《保健大记打闻》《神代记盐土考》。正亲町公道（1653—1733）江户中期垂加派神道家。他是山崎闇斋的正统的后继者。后在江户讲学。其流派称正亲町神道。著有《三种神器笔记》《无穷记》等。

② 谷川士清（1709—1776）江户中期的国学家，神道家。信奉垂加派神道。著有《日本书纪通证》、《和训栞》等。

③ 吉见幸和（1673—1761）江户中期的神道家。从山崎闇斋学神道，反对度会，卜部两派的神道说。著有《五部书说辩》、《神学辨疑》等。

④ 冥加：神佛暗中保佑之意。

⑤ 地神五代：日本神话传说中指神武天皇以前、作为皇统的祖神的五柱神的时代，即天照大神、天忍穗耳尊、琼琼杵尊、彦火火出见尊、鸬鹚草葺不合尊五代。

道是这个阴阳二神所生的天照大神的道，其教始于猿田彦①，并加以信奉；或者由于土和敬二字的日文读法相通，便提出土金之说，以附会宋儒的"居敬穷理"，等等。总之，是一种牵强附会之说，这和以前的神道并无二致。只是其特点在于完全用宋学来附会。这种牵强附会之说是复古神道所坚决排斥的。不过，闇斋解释说，伊奘诺、伊奘册二神站在天的浮桥上探海造成的磤驭卢岛②是"天之阴阳和合之道"，二神降临在该岛以后实行了"人之男女和合之道"，他据此提出"天人唯一之理"；还解释说："阳神上主天，阴神下镇地"，承认"正神"和"邪神"的存在，这些解释，看来似乎对复古神道是发生了影响的。

二

尽管这一学派的学风顽固要求信奉师说，尽管在儒学上同样是宋学的热心坚持者，但是没有接受这种神道说的浅见絅斋、佐藤直方、三宅尚斋等和山崎闇斋稍有不同，三者彼此之间也略有不同之点。

例如，由于强烈反对闇斋的神道说而被开除学门的佐藤直方（庆安三年——享保四年，1650—1719 年）和浅见絅斋（庆安五年——正德元年，1652—1711 年）指出，闇斋所说的敬内义外说是对宋学的误解，尤其佐藤直方写了《敬义内外考论》，明确指出，山崎闇斋"以身为内，以家国天下为外"是错误的，按程朱的正确意义说来，内是指心，外是指身。

再者，据说浅见絅斋到晚年曾对他反对闇斋的神道说表示后悔，而佐藤直方直到最后也没有放弃己见，并相当着重地突出了朱子学中合理主义的一面。他排斥淫祀说："不懂道理的人，信奉珍

---

① 猿田彦：日本神话中的神之一。《日本书纪》称他为俳优（演员）或街道之神。

② 磤驭卢岛，意为自然凝结之岛，并非指具体地名。

视死人的、婆婆妈妈所信奉的佛，这和我国信奉神官的神社一样。活人才是宝贵的，死后有何值得珍视。信奉圣贤，乃是信奉他的言行。……异端之徒，恃神佛的力量，除疾病，求货福，完全是蠢事。……不懂得去寻求活着的善人、智者，反而饷死人以酒食，太可笑了”。“求神佛庇护，禳祸灾，祈富贵万福，求鬼神保佑等，看来可怜。我除了一心志以外无所求”(«学谈杂录»)。这不外是根据朱子学的精神——“理”是和人类理性同一性质的合理的东西，从万物的生灭变化到“吉凶祸福”的“变化”是“气”之所致——主张要以“理”制“气”。所以，他说：“天地间唯理气二者，故应有常有变。常者理也，变者气也。……按常理言，人皆应为圣贤。果无其气，则人物不生。其气有清浊，故有贤愚不肖之别。圣人虽亦不能离气，但理为主，故无气之变。由理制气，故不为气所曲。凡人理不立，则曲于气，人心道心之义，亦在于斯”(同上)。他这样解释朱子学的理气、性、人心、道心的观念，由此进而认为“异端俗人外乎理而崇奉气之变，谓之神明而诚惶诚恐，是皆为气所迷者也”(同上)，这一观点达到了理性宗教的境地。

在这里，他也是强调专以“敬”来治心，但是他的“气”致变的观点，本来是排斥淫祀的前提，所以他并不否认祈祷的感应，也不完全否认祈祷本身。他说：“圣贤君子唯尽人事之当然，祈于天者希也。……圣贤君子之祈祷，因其心无私，故必有其应。……而凡人苟无私而专心，亦必有感应也”(同上)。

关于佛教，他说：“佛抛弃事物，故空理也”，认为儒学才是所谓的“实理实学”。关于阳明学，则痛骂“王阳明之妄论，欺骗小儿之术也”(同上)。

佐藤直方的名分论也是和山崎闇斋学派毫无相似之处的。据三宅尚斋的«默识录»记载，“享保二年丁酉九月十四日夕，直方先生来于余市中舍，语次及汤武放伐之事。其论卓然精的，发先儒所

末发。大概谓:'敬义(山崎闇斋——作者)先生主张文王、泰伯,于汤武则有贬其德之意焉,是神学之余弊耳。尧舜、汤武,其揆一也'"。他在国体论上,由于过分崇拜中国,站在不以日本国体的特点为正理的立场上。他还批评赤穗四十七士[1]说,浅野长矩的遗臣把吉良义央看作仇人是没有道理的,他们的行径是"凌上者",这也是一个独特的见解(«先哲丛谈»)。

佐藤直方门下还出现了三轮执斋那样著名的阳明学家。

浅见絅斋在儒学理论方面没有任何值得一提的。他说:"朱子之学衡天地宇宙,有如尺度定规之自不可易,已成天下万世之法"(«识札录»)。还说:"朱子大中至正之学,百世俟圣人而不惑,弥久弥信者,固自然之理,必到之势"(«靖献遗言»卷八)。他认为朱子学不是"一派"之学,而是宇宙之眞理,尤其深为崇信他的"纲常名教之学",即名分论。因此,他评论说:"武王、周公克殷,制礼立政,泽浃生民,威加四海,世祚之永,八百余年,可谓盛矣。……而终使天下万世,凜然知名分大义之严不可得而犯,惭德口实之责,不可得而辞,而不至天壤易处,人类断灭者,则特在乎西山饿死两匹夫而已矣",因而排斥伐放,赞扬伯夷、叔齐的孤高(同上)。他的著名的«靖献遗言»就是评论屈原、诸葛孔明、陶渊明、颜眞卿、文天祥、谢枋得、刘因、方孝孺的事迹,鼓吹勤王、忠义的精神。所以关于宋朝衰亡时期的李燔、刘因以及明朝的忠臣方孝孺的事迹,他评论说:"皆以豪杰之才,醇正之学,而笃信朱子,确守纲常,宁避世就义,以

---

[1] 赤穗四十七士:赤穗是日本播磨国的一个小藩。1701年3月赤穗藩侯浅野长矩受命接待敕使,因礼仪失误遭到礼宾官吉良义央的侮辱,愤激之余,手刃义央,未果。因而受到幕府惩罚,被没收其领地并勒令其自尽。而吉良义央仅受轻伤,幕府也未给予任何处罚。事后浅野的家臣大石良雄出于封建的君臣观念,经过多方策划,于第二年12月率四十六个家臣、武士袭击吉良义央,为主复仇。历史上称为赤穗事件。当时室鸠巢著«赤穗义人录»大肆鼓吹义士们的所谓"义举",而佐藤直方、荻生徂徕、太宰春台等则持否定的态度。

各遂其志，与西山饿死，并五匹夫矣。到今风采义气，烈烈如秋霜夏日，昭揭常新。夫然后圣、贤纲常之学，实为有赖而朱子在天之灵，于是亦有所慰矣”（同上）。

这样，浅见絅斋出于他顽梗的性格，特别片面地强调朱子学诸因素中“纲目”的名分论，正如他自己说的，他之所以写了这部书，是因为慨叹当时名分紊乱，所以他的名分论洋溢着尊王斥霸的精神。据说《靖献遗言》一书，竹内式部[1]也曾用来讲课，是幕府末期志士爱读的书之一。

三宅尚斋（宽文二年——宽保元年，1662—1741年）把“理”加以神秘化，站在宗教唯心主义的观点上。他认为“千古一气，万物无二”；“天地之间，只是一气流行而已”，从“气”来说明现象的生起，但他认为这个“气”归根结蒂不过是“理”的显现。他说：“天地之间，虽万殊，然要之不过理气之二。……气本于理而生，亦理之形而已”（《默识录》卷一）。但是他把这个气解释为活的精神，在他看来，人的精神是“本天地精神之理”而生的，所以它和“天地精神之理”以及同样也是由“天地精神之理”而生的祖先的精神是形成三位一体的，从而他提倡神秘主义说：“天地间生祖考，是天地一事。虽祖考已死，年月过度，亦祖考之理不灭。以祖考之理求之于天地，则必有祖考者复，根于理而生，循于理而聚如此矣。天地、祖考、自家合一无间，只是一个精神。我精神依于祖考之主，则与天地精神聚于此，祖考复生于天地精神，而与我精神依于主有灵于位”（《狼疐录》一，这里所说的主、位是牌位的意思）。按朱子学的一般概念应该是，“理”是精神的东西，分赋与人和物，同时，在万物中则是一体的、静的本体，而物的变化、灵魂的感应等运动的原理，

[1] 竹内式部（1712—1767）江户中期的学者。初师事松冈仲良，又入玉木苇斋门下学垂加派神道，研究军事学。后广泛收徒教学，鼓吹反幕尊王论，被逐出京都。1766年因山县大贰、藤井右门事件连坐，在流放中死去。

则在于这些东西的实体的"气"。然而尚斋除了把"理"是精神的东西这个观点贯彻到底以外，还一元地来看待"气"和"理"二者，认为"气"是"理"的"形"，从而把物和灵魂的作用的原动力也归之于"理"，把它提高为有活的运动力的（即使在现实运动时是以"气"的形态）精神的实体，因此，认为每个人的灵魂同天地的"理"是一体的，同时分别具有人格性，主张"虽祖考已死，其理不灭"（同上），说教人的精神通过祖先的这个灵魂同天地的精神冥合的见解。

他既然是这样一个神秘主义者，那么，他提倡命运论，说什么人的寿命"定于有生之初"，而由于情义或灾祸不得不丧失这个寿命（即"时运"或"遭遇"），"亦定于有生之初者耳"，并且相信预知这个命运、"将来之吉凶"的可能性，在这里找到卜筮的意义，也就不奇怪了。

不过，尚斋的这种唯心主义并不是主观唯心主义，他明确提出大于人类精神的"天地之精神"，所以他极力排斥阳明学的主观主义和它的知行合一说。

他的伦理说具有博爱主义的倾向，因为他的观点是，人心如果"体天之生生之心，则我心贯万物而无间隔，天下一家，中国一人"（《默识录》卷一）。

他的名分论也是和絅斋的名分论相反的、古怪的东西。他说："我邦君臣之义，克明过于万国，虾夷①夫妇之别，其正亦非他国所及，此皆偏国②之所致"（《默识录》卷二），他一面承认日本君臣之义的明，但又断定说这是有失"中和"的、偏的现象。这和佐藤直方的观点本质上是一样的。他们把中国式的易姓革命看作是正常的，在这点上，他们和闇斋（主张如果孔子、孟子率军来攻我国，即使对方是孔孟也应该毫不留情地和它战斗）以及和反对幕府的名

① 虾夷，古代住在奥羽地方和北海道的一个部族，平安初期，与日本人同化。

② 偏国，指远离都城的偏僻地方。

分论者都有不同的特色。

山崎闇斋学派中出现了竹内式部和山县大弍，他们后来在明和、宝历年间的冤狱事件中成为勤王反幕运动的先驱。其中显然也有浅见絅斋等的影响，但不论怎么说，应该说是由于时势所趋，使得山崎闇斋学派的精神中的这一方面特别明显地突出出来。因此，关于作为一个整体的这个学派，特别是关于它的儒学方面，不能一概把它看作是尊王反幕的，这从佐藤直方、三宅尚斋的事例来看也是清楚的。

关于闇斋学派的儒学，中井竹山说："山崎氏笃信程朱，削浮文，主实学实行，故于朱子大为有功"，但"令人嫌厌者，有一种僻见，……诸事唯小题大作，以致无风起浪，陷于忿戾之矜。往年竹内某遭幕之咎，虽未闻该人系如何不正之人，但因彼学术之流弊，竟致主张靖献遗言，攘臂横议，引起目前之大祸"。还说："且山崎家所用之书笈，仅止于四书、小学、近思录、朱子文集语类，甚至五经、朱子纲目亦未甚涉及，此外之诸书、历史等绝禁学子阅读，诗文尤属大禁，……范围至狭"，他的批评(《竹山国字牍》)看来是中肯的。这个学派的严格主义的道德观，即以"敬"为纲的"修身"至上主义，为批评朱子学派的固陋提供了有力理由。它的世界观，总的说来，和自然科学的精神是格格不入的，因而竟和神道结合起来，使它在朱子学派中间，在正确发挥"穷理"精神这点上最不得力，这决不是偶然的。

三

福冈的贝原益轩(宽永七年——正德四年，1630—1714年)作为一个朱子学家之所以占有特殊地位，是因为他对于宋学采取了修正主义立场。据说他最初倾心于陆王之学，不久便信奉朱子，最后在他八十五岁高龄时(正德四年)，对朱子学进行了批判。在《大

疑录》中所发挥的对宋学的批判，大致可归结如下。"宋儒之说，以无极为太极之本，以无为有之本，以理气分之而为二物，以阴阳为非道。且以阴阳为形而下之器，分别天地之性与气质之性以为二，以性与理为无死生。是皆佛老之遗意，与吾儒先圣之说异矣。……且论守心法，曰主静，曰静坐，曰默坐澄心，体贴天理。以静坐为平生守心之工夫。是皆偏于静，而不能时动静。……且论心体为虚灵不昧，论天理为冲漠无朕。此佛老之遗意，与孔孟之所教异矣。凡宋儒之说，固是祖述于孔孟，又有不本乎孔孟而出于佛老者。"① 贝原益轩深受罗整庵的影响，他的宋学批判，大致可以归纳在这些命题里。这些批判相当正确地指正了宋学的缺陷，不过，贝原益轩并没有一概排斥宋学，而是尽力吸取其中合理的东西；相反地，对于阳明学或当时成为有力学派的伊藤仁斋的古学派，则采取了排斥的态度。这一点从他的《慎思录》可以看得出来。这部书和《大疑录》写于同一年，但稍先于《大疑录》，可以说是他的最大的理论著作。例如他在《慎思录》中说："理与气一而二，二而一，可谓同而异也。……气是理之运用，理是气之本主"；"要之，理气不可分析"，他一面倾向于《大疑录》中详尽发挥的理气合一说（与朱子派的理先气后说不同），一面对于朱子所谓"理气决是二物"的命题又加以妥协的解释说："此欲后学之易晓也"。他在《慎思录》中还批判宋儒关于"气质之性"有别于"本然之性"的见解，主张所谓"性"就是"气质"，"气质之本然者"就是"性"的"本然"（即这里指宋学的"本然之性"、"天地之性"）。他一面发挥了和《大疑录》完全相同的见解，一面又提出知识如果正确，则实践也会前进，实践正确时知识也会前进的知与行的相互作用论（所谓知行并进说），阐述了不同于阳明派的知行合一论和朱子的知先行后说的见解。在这点上尽管他站在不同于宋学的立场，但他却说："盖孟子之后，知道者二程及朱子

① 《大疑录》是贝原益轩的汉文著作，这里照录原文，下同。

也”，甚至并不反对邵康节的天地以十二万余年而一新的说法[1]，相反地，对于王阳明则虽然承认其“文章功业超绝于一世”，但批评说：“其学术粗谬，与孔孟之教不同”，断定是“禅佛之徒”，同样地，对于古学也批评说：“近世学者，往往执定于古义，不合人情，动负时宜，是蔽固而不通”，指出其偏狭。

这样，贝原益轩之所以既没有陷入王阳明派的主观主义，并且虽然主张“夫圣人之言，为万世之模范。可信而不可疑。就中易书是精微之极，……万世之龟鉴”(《大疑录》)，实际上也没有陷入盲目信奉古典的古学派的固陋，能够多少超脱宋学的寂静主义的伦理学而站在相当自由的立场，这和他在另一方面还是个经验的自然研究家有着密切的关系。他的《大和本草》(宝永六年，1709年)是从中国书笈出发“亲自研究物产，开我国本草之基”(富士川游：《日本医学史》)者，对日本本草学(博物学，特别是植物学)作出不少贡献。这部巨著和《筑前土产志》(宝永六年)等显示了他是一个多么笃实的自然研究家。应该说，从化石来论证地壳的变迁，以及一般地对于自然现象作了不少研究的这种朱子的“穷理”精神，在贝原益轩身上得到了最为积极的发挥。他认为“致知之工夫，自一身之中以至于万物之理。不厌烦扰，讲究多则自然豁然有觉悟。是格物穷理之功夫”(《慎思录》)。他同时还是个亲身体会了由程伊川所发挥的知识发展的理论——宋学中这个最好的因素——的人。他尽管批判了宋儒的种种观点，但还是对他们给与了最高的评价，难道不正是关于这一点吗？与此有关而必须注意的一个事实是，他对宋儒的批判，虽然在批判他们反乎孔孟之点这一形式上和古学

[1] 但是，贝原益轩并非固执十二万余年这个数字，相反地主张天地的变化，作为“虽天地亦有变易生灭”的证据，举出作为“前天地之物”的残存的化石，可以说比主张世界不变性更具有科学性。不过，在从化石得出“天地变迁，何有常乎”的结论这点上，朱子远远居先。——原注

派是一致的，但是他决不象古学派那样拘泥于古典，而是把经验的科学知识看作高于古典，高于教条。他说："古人一事不知，以为深耻。盖学者于格物致知之功，博学广闻之事，其及用力之久也。……抑于天地之间，其所见所闻，万事之理，皆逐一贯通，无所不知，无所疑惑。则其乐岂有穷乎？是博学之功所以可贵也"。还说：北方极地"有半岁为昼，半年为夜之地。盖半岁日光不到，此为夜国。见地球图可知矣"（《格物余话》），还指出《楚辞》天问篇和朱子对此所作的注释不符合欧洲人进步的知识，凡此等等足以证明他认为真知识的源泉与其求诸古典和书籍，不如求诸自然本身的倾向。

尽管他具有这样卓越的见解，但却认为"天地之神与人心之神明，本自一般，只有体统与各具之分殊而已"（《慎思录》），"人心所具仁义礼智四德，其根本究在何处？由何处而享有？曰：其根本在天。出自天而赋于人心"（《五常训》）。他还强调"顺从天地生育、惠爱人物之心，对于天地所生育、慈爱之人与万物，吾亦承天之心而惠爱之。应知是即仁心，奉行天地之道也。……奉天地为父母，吾身乃天地之子也。天下之民，与吾国为天地之子，故即我兄弟也"（同上），讲说以"仁"（爱）为心的天地之子的、人类相互以及人对万物的"惠爱"、"爱人伦与万物"，可见他还是个具有宗教色彩的道学家，毕竟和宋学一样，没有越出客观唯心主义的范围。

关于贝原益轩，除了他作为日本本草学的创始人的地位以外，还需要铭记不忘的是，他用平易的语言，为了儒教伦理的通俗化而写的许多著作在这方面留下的不少功绩。

四

作为这个时代江户林家以外的朱子学的著名代表人物，还有室鸠巢（万治元年——享保十九年，1658—1734 年），关于他需要

简述一下。

室鸠巢主张"天地之道，即尧舜之道；尧舜之道，即孔孟之道；孔孟之道，即程朱之道"（《骏台杂话》上卷）。他笃信程朱，超过任何朱子学家，甚至提倡应"取丛杂无用之书而焚之"（《前编鸠巢文集》卷八），不承认朱子学以外的任何学派和宗教。

因此，在理气论上，他固执朱子的理先气后说，尤其批判唯气论。不过，他在这个批判中所表示的对于个别事物的"理"的理解，是颇为有趣的。他举车为例，说车的形状是由各个部分（轮、轴、轼、辕）构成的，但车本身却和这些部分不同，是另外的东西，说："只是由于车的理在车造出以前已经定了，所以上古无车时，就会造出车来，即便现在车匠要想造一辆车，……不拘何时，造车不都是因为车的理常存不灭，所以才能根据它造出车来的吗？……说车由轮轴构成，这是只知车有形，而不知车有理"。他还举岁为例，说岁由月、日构成，但"其理不依据日，也不依据月而经常存在"，所以它和作为它的部分的月、日不同（《骏台杂话》上卷）。当然，说"理一而分殊"，一草一木也都具备固有的"理"，这本是朱子学的原则，所以他讲述车、岁的"理"，沒有什么希奇。但是，在这里重要的是，室鸠巢把"理"作为对于事物的部分而言的整体，对于质料（"形"）而言的形相之类的东西加以表象这件事。他既然认为物的运动的契机在于"气"，那么，"理"就当然不象亚里士多德的形相那样具有能动性的了。然而，他把"理"表象为静止的形相，把形相从质料、把整体从部分形而上学地割裂开来，然后赋与它以先验的存在，用来建立"理"的唯心主义，这对于把"理"主要解释为"条理"（法则）之义的倾向，对于强调"理"虽为万物所分有，但在万物则为平等、一体的本质（太极）这一方面的倾向说来，却不失为一个具有特色的见解。

他还批判王阳明的致良知说，说"致良知，不以万物，以何致之耶？"指摘阳明学的误谬："一向以內省"为事，不知"即事物致良知"

(同上)。又说:“非只以人为师,天地万物足以为师”(«不亡钞»卷一),这本来和朱子学的知识论是一样的东西,但正如他所说“诸道要从技术入手”(«骏台杂话»上卷),主张对从事农、工、商者要分别授以“农桑之学”、“工人之学”、“商人之学”(«不亡钞»卷三)一样,可以说对于经验知识的意义作出了正确的评价。应该注意的是,这种主张的背景是当时经验科学的兴起。

室鸠巢站在这种知识论的立场上,对于宗教问题采取了相当合理主义的态度。他批评神道说:“世上有所谓神道者,试闻其说,则云乃我国之道,说得似比圣人之道高出一等,致使其意殊难理解”(«骏台杂话»上卷)。关于佛教,他认为佛教“把人世一切都看作是梦,是假的,不分眞和妄,从三纲五常起,全都破弃”而加以排斥,并说然而人们至今还以为出家就是眞正入道,“是何居心,殊属奇怪,虽非往昔之贾谊,不禁深为叹息”,他断言宣扬神佛灵验,“诬世欺民”,“其人是国家之大贼,其事乃天下之大弊”(同上)。于是他说:神的来格①、感应是由于“神明之舍”这个心“沒有一毫私欲的障碍,便自然和天地的神明同气相感”而引起的,“只要此心无私欲,即所谓静虚动直,凡事不假思虑作为,只从静虚之中,按道理径直而出,所以……制鬼神而不为鬼神所制”。据此,他认为“吉凶祸福,只好听天”,不承认祈祷(同上),把«诗经»、«易经»等充满原始宗教观念的古典也解释为教人知晓仁义的书,主张“若求诗于知觉之间,好易于事为之间,则陷于流连之惑,终不知根源(指仁义——作者),而一生不免为愚人。当时学四书五经之辈,多不知此理”,他排斥那种视«易经»为卜筮之书的见解。(«不亡钞»卷一)。

不过,他是个哲学唯心主义者,并不否定鬼神、天地的“心”,所以他说:“道者阴阳也,阴阳者一仁心也”,认为修养的目标就是要合于这个“一仁心”(同上)。同时还说:这个“一仁心是赤子之心”,

① 来格:格系至的意思,来格,指神的降临。

是“抛弃了人世利欲”的心。这和张横渠所说“无心之妙，非有心所能及”的思想有相似之处，是非常接近于老庄的无为的观念的。因此，室鸠巢尽管那样排斥异端，但对老庄却表示妥协，并非偶然。他说：“老庄之书，先儒皆视为异端，盖其言不系经典，不同于孔孟之说故也。但老子乃当时之大儒，帝王之史官，其学极大而至无学，忘有先圣之书而只见有时弊，其言虽不系经典而其心皆通于经典。其书以玄为本，以道为体，以自然为要，戒智慧，斥人为，暗合于孔孟之密，终不见有异端之说”。关于庄子，他说：“庄子以卓越之才，不能屈于俗学之下，发大言以晓谕天下之陋儒，譬如呼醒睡人，不可用常调然”。他指出，只是老子愤世之余有棱角，庄子则有“自傲之病”，因而学者“不应安于老庄之学”，而应吸取其真意，否则“反成老庄之罪人”(同上)。这不仅是由于多少表现了室鸠巢的寂静主义的性格而颇为有趣，更重要的是，在这里，室鸠巢多少接近了老子把自然的实体一道，同有人格性的“天”对置起来的倾向。不过，他是个朱子学家，毕竟是个唯心主义者，他接近老子主要是关于道德的目的。

室鸠巢的政治思想在日本思想史上也是值得注目的。他说：“主君亦不贵，依民位而贵也。……民与我本独夫也。民来求劳于我，我约以劳，是以民拜我为君。我为君，为民而劳，是践约也”。“人本无贵贱，唯依人望而生贵”(《不亡钞》卷三)，因而断言“唯谋利民”才是君主的任务。他的这种观点接近了把主权和人民的关系还原为契约的社会契约论。关于这个关系，在儒教有天命说和人民推戴说两种，这两种说法是相互结合在一起的，不能机械地分开，只是由于学者不同，所偏重的方面有所不同而已。所以，“民者邦之本也”这个命题和天命说一神授说并没有发生过矛盾。但是，象室鸠巢这样，强调推戴说，而且把它理解为“契约”的关系，是个值得注目的现象。当然，他的这个观点并不是具有资产阶级民主

主义的社会性质，在当时，乃是武家体制的辩护论。不过，既然把主权同人民的关系比拟为契约关系，就应该说它蕴育着民主主义的萌芽。

他从这种观点出发，认为"以征伐取国家"(这里的国家是指诸侯国)和"受封而取国家"，都是"为民应之"，他说："国家既非天授，亦非君与，更非我取，唯民延而与之也"(同上)，根本不考虑是王还是霸。在当时，这种学说的政治性质如何，是不言而喻的。同时，这种学说和他的把天的人格性和意识性大大冲淡了的哲学也是有关联的。

他作为一个朱子学家，当然说教了忠孝道德，但他说的是武士阶层內部的事，在王霸之论上，他的学说和荻生徂徕的学说一样，在当时就相当引人注目，后来被平田笃胤一派痛斥为凶逆思想。

最后，如果提到他的门下，虽然沒有门生发展了他的学说，但应该举出的有后来转为阳明学派的中根东里①、和绫部絅斋。绫部是就学于伊藤东涯之后进入室鸠巢门下，钻研朱子学，并从服部南郭②学习文章的，他的儿子麻田刚立③后来成为杰出的天文学家，他的门生三浦梅园作为一个自然哲学家取得了独特的地位。

第五节　新井白石

一

前文已经阐明，日本的朱子学，既然是朱子学，那么它在哲学

---

① 中根东里(1694—1765)江户的儒学者。最初与荻生徂徕过从甚密，晚年倾向阳明学派。著有《新瓦》《东里遗稿》。

② 服部南郭(1683—1759)江户中期的儒者、诗人。学于荻生徂徕，研究古文辞，从事教学工作。著有《国字解》、《南郭文集》等。

③ 麻田刚立(1734—99)江户中期的天文学家。最初学医，为杵筑藩医。后脱藩住在大阪，研究星历学。

方面就不会留下任何有价值的东西。因为它在这方面毕竟不外是个追随者而已。因此，象贝原益轩那样，站在不同于阳明学和古学派的自由立场上，对朱子学进行的批判，反而可以看出当时哲学思想的发展。

以元禄年间为中心开始蓬勃兴起的经验的自然科学，可以说也逐渐为哲学领域带来了自由的批判精神。所以，正象本草学的创始人贝原益轩虽然大体说来属于朱子学派，但已经不再仅仅是它的各个命题的妄信者一样，科学历史学的先驱新井白石虽然也是朱子学派的人，但他在实证的—考证的研究方面，却应用了并不拘泥于“纲目”史学的、更加客观的方法。这样，对于自然和社会各种现象进行经验的研究的蓬勃兴起，逐渐培育了自由的科学思想，这是件饶有兴趣的事情。伊藤仁斋的自然哲学．同这种自由精神看来也不是毫无关系的。所以，虽然伊藤仁斋曾踯躅于道学范围，但他的后继者伊藤东涯却是个具有广泛的经验知识的人。后来荻生徂徕的古学虽然极端妄信古典，但也还是强调了广泛的经验知识的必要性，而不怎么关心治心的伦理方面。这都是经验科学蓬勃兴起的形势所使然的。

新井白石（明历三年——享保十年，1657—1725年）的史学，即以当代史为题材的《折焚柴记》（享保元年）、以武家时代为对象的《读史余记》（正德二年，1713年）和《藩翰谱》（元禄十五年，1702年），研究古代史的《古史通》、《古史通或问》（正德六年）等所展开的史学，把林罗山等根据幕府命令作为《本朝编年》而起草，后来由林春斋完成的（宽文十年，1607年）《本朝通鉴》，以及在德川光国指导下着手进行（明历三年），他死后由安积澹泊完成，并于享保五年献给幕府的《大日本史》等的国史研究，在方法论上提高到更高的水平。这些研究都是站在武士阶层立场的，新井白石的史学虽然也不例外，然而，他的科学头脑在一定程度上已经摆脱了宋学的《通

鉴》、《纲目》式的道学的史学，得以为阐明历史的客观联系的合理方法打下了基础。

新井白石在治学上进行了多方面的活动，因此，不仅作为一个历史学家，一般地在思想史上也占有重要地位。

至于新井白石的这样多方面的治学活动，多半要归因于他作为政治家的地位，而他作为学者值得注目的地位，仿佛是他作为政治家的高大形象的上层建筑。

他受到甲府侯德川家宣的宠信，因而自从德川家宣当上六代将军（宝永六年，1709 年）以后，直到由于八代将军德川吉宗当权（享保元年，1716 年）而去职为止，一直和间部诠房① 一同领导幕政，或者努力加强幕府权威，或者试图改良元禄年间以来的劣币（但此事遭到挫折，后来经德川吉宗之手大体上得以完成）等，作为政治家作了一些值得重视的工作。与这些事业相关联，由于他提出了名分论，成为后来的学者们议论的对象；或者由于他的《白石建议》中所陈述的经济论，特别是货币论，他同熊泽蕃山和荻生徂徕一起，被后来的儒者看作是德川时期经济论的三大创始人；他还通过和禁教后潜入日本的最后一个传教士西多蒂② 的对话，研究世界地理和西洋文化，成了后来发展起来的洋学的先驱。

二

新井白石是个经世家③，对实证科学感兴趣，很少涉及抽象的

---

① 间部诠房（1667—1720）江户中期幕府方面的执事官员。受六代将军德川家宣的宠信，任老中级官员。接着辅佐七代将军家继掌握政治实权，和新井白石一起主持政局。

② 西多蒂（Giovanni Battista Sidotti, 1668—1715）意大利的耶稣会传教士，1708 年去日本，被捕监禁于江户。新井白石的《西洋纪闻》、《采览异言》就是根据对他进行审问的记录写成的。

③ 经世家：江户时代对在民间宣传经世济民的具体方策的知识分子的称呼。

哲学或伦理学。然而他的《鬼神论》，作为儒者关于神、灵魂、宗教的有代表性的见解，是值得一提的。[1]他在这部书中说："出生于天地之间者，何物非天地之气所生出？"从阴阳之气是万物之根源这个中国自然哲学的一般命题出发，阐述了如下的思想，即人的灵魂由天之气而成，身体由地之气而成，死后灵魂和肉体分别回到原来的天和地。灵魂是"百物之精"，对人或物生感应。还说所谓灵魂当然也就是气，所以不免要有离合聚散，因而不是永远不灭的，但是"人贵，则其势大，其魂强；人富，则其养厚，其魂强"，所以说越是富贵者，其灵魂的永久性和感应力就越大，而且由于祭祀可以防止灵魂的逸散或坏的作用，等等。他认为天地山川的诸神也是由阴阳二气而生，"阴阳之气，自行郁结而生百怪，如所谓蒸而生菌者"；淫祠也有灵验，"此等淫祠之外，灵验尤显者，多为忠臣义士死后其灵魂灵魄犹未散者"。但同时他还认为"非其鬼而祭之，谄也"（例如庶民祭祀国君所祭祀的诸神），从而排斥"僧道之邪术"、"巫蛊之类"，说淫祠所以有灵验，"只是人心之所致"，因为愚人礼拜，所以起感应。他主张与其祭祀"毫无可尊"的淫祠，莫若积善才是享受"正祀"灵验之理，最后得出结论说："然则曰积善之家有余庆，积不善之家有余殃，何谬之有？"这里叙述的思想不外是周易《系辞上传》中所说"精气为物，游魂为变"，《文言传》中所说"积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃"的思想，以及《礼记》中的宗教思想，这和在《鬼神论》中看到的所谓麻雀变成蛤蜊，田鼠变成鴽，或者兎唇是由于感应了兎气之类的生物学观念一样，都是中国古来的思想，是成了后代儒者共同财产的东西。因此，即便这里有什么新井白石独自的见解，那也不过是表达上极其微小的差异。他在这里沒有发挥理气论，沒有谈到理的问题，而鬼神并不属于理，乃是气之

---

〔1〕 儒者的鬼神观，并没有发展到无鬼论，因而归根结底和新井白石是大同小异的，对此，后来平田笃胤写了《鬼神新论》。——原注

所生或气的作用，这种说法本来是包括宋儒在内的所有儒者的见解，因而上述的关于鬼神的观点，朱子也不曾否定，所以，不能根据这点就否认新井白石是个朱子学家。实际上在《鬼神论》中引用最多的是朱子等宋儒和朱子学家（程子、张横渠、邵康节、谢上蔡、陈北溪）。只是朱子学家之中有的把更加合理主义的因素提到首要地位，譬如强调神是正直的，所以，人只要正直，神明就会有感应；或者只要道德上正派，行善，神就会庇护之类的思想，据此坚决主张排斥淫祠；而新井白石在这里主要是以研究鬼神本身为主题，所以只是沒有把那种因素提到首要地位罢了。

他在《折焚柴记》中写了他最初立志钻研圣学是在读了《翁问答》① 以后的事；还写了身居幕府阁僚时遭到林信笃（凤冈）的嫉妒，在丧服制度、正德年号问题上以及关于处分罪犯等问题，两人发生了争执的事。白石是通过木下顺庵的推荐当上德川家宣的儒官的，他在德川家宣还是甲府侯时期，就曾为他讲授《四书》[1]、《小学》、《近思录》，当家宣问他此外还应如何进学时，他回答说："古昔圣人修己治人之道，备载四子[2] 之书。躬行之，须知之事不可他求。然如欲知圣人之大经大法之详尽，是否应兼学五经之书"（参看同书，卷上），于是亲自讲授《诗经》、《书经》，同时还与《春秋》四传一起兼而讲授《资治通鉴》和《资治通鉴纲目》，可见他是个朱子学派的人，这点是丝毫不容置疑的。特别是《纲目》，他在元禄八年开始讲授之后，是同他在第二年开始并继续六年的《春秋》四传的讲解一并进行的，而且他还写道："通鉴纲目之讲，年年未停，及至讲完前编，（家宣）逐逝世焉。"（同上）。由此也可以看出，新井

① 《翁问答》是中江藤树的著作。

〔1〕 《四书》固然是儒教的古典，但阳明学家不采用《四书》中的（即朱子编的）《大学》，而采用其古本（《礼记》中的一篇），伊藤仁斋认为《大学》不是孔子的书，荻生徂徕则推崇《四书》中的《论语》。——原注

〔2〕 这里所说的"四子"是指孔子、子思、孟子、朱子。——原注

白石是个朱子学家，他的史学也是从宋学精神出发的。

三

新井白石一开始就这样对历史有所关心，所以，历史研究是他治学的主要内容。

可是在这个使白石作为一个学者而具有意义的最重要的方面——历史研究上，他是极其合理主义地、从“理”的观点发挥议论的。他不满足于对历史事件只作年代记式的叙述，或者对历史事件只作伦理的评价，而是试图根据政权的变更来划分时代（《读史余论》），或者试图对神话式的神代史作出系统的、合理的解释（《古史通》、《或问》），从而成为科学历史学的先驱。当然，限于当时的水平，在他看来，历史不外是围绕着权力斗争的政治史，在先史时代的研究上，他也坚决主张以文献为典据，对古文献必须从语言学上加以理解，在这点上是有颇大功绩的。不过，在当时，系统地利用考古学的资料乃是不可能的[1]。总之，他想对历史上的因果关系作出合理的说明这个态度，比起道学的、水戶派的史学具有重大的特点，无疑对史学的进步作出了贡献。

他研究神代史的出发点是“神者人也。我国之俗，凡其所尊之人均称‘加美①’”（《古史通》卷一）这个命题。因此，他的态度是，凡属传说是神的所作所为，都要作为人事来加以解释。他说：“大凡读我国古书，应按古语理解其意义，而不应按今字解释其意义”（同上），强调语言学的一文献学的研究的必要性，这是复古国学认为研究古典必须以阐明其语言的古义为根据这一主张的先驱。不同

〔1〕 根据铜铎是从较浅的地中发掘出来这个事实，新井白石便推论所谓的神代并不是悠远的往昔。但在当时对于出土文物没有系统知识的水平下，这种资料不可能得到有效的利用。尽管如此，新井白石的着眼点毕竟是卓越的。——原注

① 加美，在日文中，发音与“神”同。

之点在于，复古国学家把古典的记述原封不动地信以为真，而新井白石则试图从古典的记述揭去一切神秘的面纱，把握其中隐藏的历史事实。这里试举他论述的一个例子：

“古语所说‘多诃阿麻能播罗’，似说多珂（常陆的多珂郡——作者）是海上之地”。

“‘天之浮桥’，天字读作‘阿麻’，即海也。‘浮桥’指连接船只以达海岸也。此处所谓‘天之浮桥’，盖指连接至海之战船”。

“所谓‘生成国土’，如说开拓土地”。等等（«古史通»卷一）。

他认为把远古的历史叫做“神代、神代”，把它推到虚无飘渺的远方，是出于某种政治需要，他主张所谓神代，也不过相当于中国的周末或秦初（«白石先生手简»中与“佐久间洞岩书”）。他对于“世俗所谓神代之古昔乃未曾有之说等”虽不以为然，但对于“所谓吴泰伯、夏少康、徐福之后裔这种无稽之谈”（同上）毕竟采取了否定的态度。

还有，他在«读史余话»中举出“凶逆之人”织田信长所以成功的原因是，“备后太守织田信秀（信长之父——作者）据沃饶之地，行富强之术，以耕战为事，兵财并丰”；“其国为四通之地，接近京师，且借足利氏数十代之余荫而兴起”等，这也是历史家新井白石具有卓见的一个例证。

新井白石在所有以上各点上，可以说最大限度地发挥了朱子学的“穷理”精神，而这个“穷理”精神的贯彻，反倒使他在某种程度上摆脱了朱子流派对历史所作的主观的一道学的评价的观点。不过，这毕竟只是说在某种程度上，他是信奉“积善之家”云云的儒教的因果报应观点（作为一个儒者，他否认佛教的“三世”因果，而承认对“家”——即亲属和子孙——的报应）的，因而不可避免地要在各家族的兴亡上来考察“天道的报应”；尽管织田信长是个“凶逆”，也要举出平重盛的“余德”（因为织田氏被看作是平氏的后裔）来作

为其子孙没有断绝的原因。

尽管如此，他之所以能够这样地把"理"的观点应用到对先史时代的研究上，正是由于他是个幕府的思想家。林家的史学，在科学性上虽有逊色，但社会的立足点同它却是一样的。水戶的《大日本史》在态度上与此稍有不同，但这和水戶家族的地位也有关系，这一点将在以后水戶学的章节里加以叙述。不过，它也是用武士阶层所需要的名分论来整理历史的，而最初并没有想到这个名分论会同威胁幕府的政治运动结合起来。

四

最后需要提一提的是，新井白石通过同传教士西多蒂的问答所写的《西洋纪闻》一书[1]，不仅是禁教以后第一部研究西方的著作，更因为它是姑且把承认欧洲的科学和技术的优越，同基督教区别开来而把握的，所以它还是一部饶有兴趣的文献，它启发了后来的文化政策：主张虽然禁止基督教，但是还应该移植西方自然科学和技术。关于西多蒂，新井白石说："盖此人博闻强记，闻系彼地博学之士。至于天文地理等事，似有不可企及者。……且为人谨悫，有能服小善之处"(上卷)，他欣佩地说，虽属蕃夷，"观其守志之坚，不能不使人为之感动"。关于对西多蒂的处分问题，他甚至提出与其处以死刑或监禁，莫若遣返本国的建议[2]，看来他是从这位意大利人学到了很多东西的。《西洋纪闻》中地理占了大半的篇幅，但必须注意的是，他在书中，一方面关于欧洲文化说道："其字母仅二十余个，贯通一切发音，文简而义广，其妙天下无遗音。……学文字之学，有文法学，如梵文有悉昙；有修辞学，如汉文有文

[1] 《西洋纪闻》完成于正德五年，德川时代没有出版，其中有关地理部分，在正德三年，以《采览异言》为题出版，作为一部新的地理书，曾受到重视。——原注

[2] 参看村冈典嗣校订的《西洋纪闻》(岩波文库)附录。——原注

章，……此外，自天文、地理，直至方术、技艺之小者，无不悉皆有学"（中卷）。而在另一方面，关于基督教，他却断定说："凡其天地人物之始，直至天堂地狱之说，皆按佛氏之说而造其说，是又悉无需论辩"，"荒诞浅陋，不值一辩"（下卷）。这就如同说"天文地理之事，似有不可企及者"的西多蒂，"至于其讲经说法，则无一言近道之处，智愚立即易地，如闻二人之言"（上卷）。新井白石把西方的自然科学同基督教的有关造物主、天堂、地狱、不灭的灵魂等观念区别开来，承认前者的优越性和后者的非科学性，这是一个卓见，打破了当时一说起西方文化便认为和基督教分不开的一般偏见。不过，他当然并没有接触到西方的哲学（而且一个天主教传教士也不会特地讲述当时欧洲的新兴哲学，如培根、笛卡尔、霍布斯、斯宾诺莎的哲学），所以他得出结论说："由此可知，彼地之学，只精于其形与器，只知所谓形而下者，至于形而上者，尚未预闻"（上卷）。这个结论，直到洋学发展以后很长期间，还一直是一般所信奉的对西方文化的看法，这点是值得特别铭记的。根据这种文化观点，明确了欧洲的"形而下"文化是有价值的，并且是和基督教有所不同的，即便在禁止后者的条件下，也是具有可以吸取的性质的，这一点作为后来移植洋学的思想准备，必须给与高度的评价。

新井白石还著有《诗经名物图》、《东雅》等本草学著作。这些著作都是文献考证性的东西，还不是这个领域的经验性研究，不过，作为他多方面活动（应该想到，他还是个诗人）的成果，作为当时经验科学勃兴趋势的一个象征，颇有意义。

总之，他作为一个学者并没有另立门户，特别是在儒学上并没有提出独自的学说。所以，他既不是特定学派的创建人，在哲学理论方面也没有留下可观的业绩。但是，由于他的历史研究和对西方事物的阐明，他在德川时期思想史上作为一颗最大的巨星闪耀着光辉。在朱子学派的学者遗留下来的事业当中，大概也应该加上

他的科学的巨作。

第六节 复古国学的准备——特别是契冲和荷田春满

一

随着儒学从佛教分离出来，想要摆脱佛教控制的神道、以反本地垂迹思想为特征的神道强化起来，通过林罗山、德川义直、熊泽蕃山等人采取了反佛的儒学神道的形式，特别是通过山崎闇斋的垂加神道，成为强有力的学派，这些情况前面已经叙述。不过，神道本来是以日本古典(特别是《日本书纪》)为依据的，因而随着神道的发展，以这些古典为研究对象的国学也勃兴起来，这是很自然的。然而，一般说来，国学除了神代纪以外，还是以王朝时代的历史、制度、文学为研究对象的学问，也就是说，它还是包括神代史、古代史、有职故实(古代的典章制度)、古代文学(尤其歌学)的学问，所以，它和主要以神代纪为依据的、作为宗教意识形态的神道基本上是不同的东西。尽管这样，毫无疑问，神道的发展，不但促进了神代史的研究，还促进了对王朝时代的历史、制度的研究。如上所述，这是因为神道被理解为和王朝紧密结合在一起的日本固有之道的缘故。这一点例如从北畠亲房、一条兼良是卓越的有职故实的学者，林罗山还是个历史学家这一点来看也是很清楚的。然而，随着神道的蓬勃兴起而兴盛起来的对这些历史资料的研究，象在德川时代前半期那样，主要是由儒者来进行的，所以就不会产生超出神儒调和乃至儒教范围的思潮。不论林家如何钻研国史，水戸家的学者们如何努力编纂历史，新井白石如何试图分析神代史，毕竟都是局限于儒教世界观范围内的研究，作为科学以外的思潮，仅有林罗山为神道提供了儒学的基础而已。

但在另一方面，和这些儒者进行历史研究的同时，国学(即复古国学)作为一个独特思潮产生的条件正在形成，这就是歌学[1]的发展。

到了德川时代，歌学和其他学问一样，已经不是公家所垄断的，也不是僧侣或被贵族、公家趣味所同化的诸侯的玩物，而是在町人和一般武士，特别是町人之间找到了强有力的地盘，从而得到了进一步的发展。从元禄年间前后到享保年间，町人产生了松尾芭蕉的俳句，井原西鹤的文学，近松门左卫门的净琉璃。町人阶层的这种文化创造力在歌学领域也有所发挥，不久便针对形式主义的公卿歌学而产生了要求自由、素朴、单纯歌风的万叶学。在江户，写出"圣朝有古道，荒芜尠人迹，我来试登攀，悠悠忆往昔"这首歌的戸田茂睡(宽永十三年——宝永三年，1636—1706年)，在元禄年间，以其《梨本集》针对"在词汇上多设关隘，致使路途狭窄，阻人前进"形式主义的公卿歌学和北村季吟[2]一派的传统和歌进行了斗争，提倡歌学上的"古道"，强调《万叶集》、《古今集》的意义；在大阪，下河边长流(宽永元年——贞享三年，1624—1686年)，以对《万叶集》、《古今集》、《伊势物语》造诣渊深著称，许多"大阪富人"成了他的弟子。下河边长流谢绝德川光国的召聘，于是德川光国便赐与纸笔，委托他注释《万叶集》，可见他一定是万叶学的权威。不过，戸田茂睡所说的"古道"主要是指歌学上的古道，又如所谓"长流擅长儒学，契冲佛学宏深"(安藤为章《年山纪闻》)，他们的歌学还不是和独特的思潮结合起来的歌学。

戸田茂睡没有强有力的继承人，下河边长流则以"隐士"终生，

---

① 歌学，研究和歌的意义、变迁、作歌规律、故实、文法、注解等的一门学问。

② 北村季吟(1624—1705)江户中期的古典学者、俳人。从松永贞德学俳谐，就飞鸟井雅章学歌学，其门下有松尾芭蕉。精通和汉之学和佛学，在古文学的注释方面有贡献。著有《徒然草文段抄》、《枕草子春曙抄》、《湖月抄》等。

建立万叶学的却是下河边长流的契友、僧人契冲(宽永十七年——元禄十四年,1640—1701年)。他接受德川光国的委托,写出有名的《万叶代匠记》,出色地完成了下河边长流没有完成的《万叶集》注释。正象伴蒿蹊在《近世畸人传》中就契冲所说的"此师……一事一言征之于古,其中虽不无过或不及处,但此道一开,便有人继之而出。故称之为千载一人,亦不为过",对于古典的语言学研究,实际上是由契冲开始的。从这点说来,以古典的语言学—文献学的研究为依据的复古国学,可以溯源于契冲。因此,本居宣长在驳斥那种认为复古国学是在儒教古学派影响下兴起的评论时主张:"我国古学,早经契冲开始,所谓儒教古学之创始人伊藤氏,盖与契冲同时,但契冲略居先,伊藤居后,荻生氏则更后之,焉有就学于彼之理"(《玉胜间》八卷),是有一定道理的。

这样,在契冲被看作是复古国学的先驱的同时,和他大致同时但稍居后的京都人荷田春满(宽文九年——元文元年,1669—1736年),已被看作复古国学的代表人物。他和贺茂眞渊、本居宣长、平田笃胤一起,被称为国学四大家。不拘怎么说,就春满是眞渊的老师,眞渊的门下出现了宣长,而宣长的流派中出现了笃胤这点来说,荷田春满是复古国学的先驱或创始人,是毫无疑问的。关于这点,贺茂眞渊评论说:"其后(指仙觉[1]着手研究《万叶》之后——作者)经五百年,难波[2]有契冲法师者,深思高瞩,为攀登此树(指《万叶》——作者)制出阶梯,固彼仙觉所不可及,然此树仍是大荒树丛林中之荒树,所制出之阶梯,亦不过三、四级。时机来矣乎,其后不久,便有荷田春满者,出自平都[3]之南,广涉大和之古道,详加探

① 仙觉(1203—72前后)镰仓中期的僧侣、万叶学者。埋头于《万叶集》的校订、注释,在万叶集研究史上开辟了一个新时期。著有《万叶集注释》、《仙觉奏览状》等。

② 难波:大阪市及其附近的古称,孝德、天武、圣武天皇皇居的所在地。

③ 平都,指京都,因京都又称"平安京",故称平都。

索，虽和泉之宫材，足柄之船材，月桂、星林，亦无不远引近取，复增制六级、七级之阶梯焉”（《贺茂翁家集》卷三）。指出荷田春满比契冲更加前进了一步，这是非常正确的。

二

但是关于契冲，这位贺茂眞渊又说：“法师虽为古歌注释工作进行垦荒，可惜终未能尽栽植培育之功”。关于荷田春满则说：“吾师不仅对古歌，且对浩翰古书进行粗耕，辛劳虽多，但未及收割而卧病焉”（同上），作出一副完成了或想要完成荷田春满所未完成的工作的是我贺茂眞渊的姿态，也不是沒有理由的。

第一，契冲和荷田春满在文献学的研究方法上是不彻底的，可以说只是自发地应用一番罢了。本居宣长也曾指出，在契冲的《代匠记》中，“由于他看惯了佛书的注释”，所以夹杂了一些“啰嗦絮叨的解释”（《玉胜间》九卷）。

第二，契冲决沒有从古典研究中引出独特的思潮和思想体系。荷田春满也只是到了晚年才把这种思潮以抽象的、一般的形式加以定型化，沒有作出具体的发挥。因此，我们在谈论作为一个独特思潮的国学（复古国学）时，就不能把他们两人看作代表人物，而必须把他们看作先驱，即为复古国学作了准备工作的人。

契冲作为一个思想家，是属于僧侣范畴的。他作为一个眞言宗的僧侣，持有两部神道的观点；他满足于儒教、神道、佛教的混合物，这些在他的《厚颜抄序》中表现得很清楚。他在这部书中说：“道之行于日本者，其大者有三，曰神道，曰儒教，曰佛教”。关于神道，他说：“奇哉神道，自知诸神而适于性，亲行诸圣而不矫情，不说不学，无字无书，后人只以神代纪所载传说充作经书。……或与儒同而异于佛，或合于佛而异于儒”，关于神道的“不测无方之变”则说：“唯能窥其端倪者，只有和歌存焉”。关于儒、佛则说：“善哉儒

教，妙哉佛法，由西域、由中华传来，化本朝之习俗，互忘主宾，交相资助而对峙”。关于这三教则断言：“三道譬如经之缕缕，有所不同。盖经必待纬始成蜀锦，始出吴绫。连结而恰似纬者，唯有和歌”，他把三教的融合求之于和歌之中。认为和歌具有这样的意义，这固然是他的独具之见，但是，只要看不到和歌里有超乎神、儒、佛的独特的东西，或者至少看不到儒、佛以外的东西，那么就不可能从那里引出独特的思想体系。然而，从“世传：大日①灵贵，犹毗卢之权迹也。盖有不可蔽诬之者”这种真言神道的观点出发时，当然就不可能象贺茂真渊那样，从古代诗歌里引出儒、佛以外的固有的思想来。他是个僧人，没有象复古国学家那样，把儒、佛传来以前的日本加以理想化，因而他不是复古主义者。

荷田春满的神道思想和文学论也不同于复古国学的神道思想和文学论，而是属于复古国学前一阶段的东西。他排斥自从伊势神道以来直到唯一神道、林罗山的神道论、垂加神道等普遍把国狭槌尊以下五神同五行附会起来的观点，批判这种观点说：“国常立尊兼备五行，而对国狭槌以下五神配以水火木金土，乃大错也。是附会异国之阴阳五行者也”（«日本书纪神代卷抄»）。然而他自己的观点是，既同儒教思想相当调和，而且对于佛教在某些点上也并不一定排斥。例如，他提出的“人之元水也，天地之元亦水也”（同上）这个命题，即所谓构成天地、人类的五行之中最初出现的是水的中国思想（在儒教哲学中，特别在宋学中也见到的思想），这种思想早在度会家行的伊势神道中，在唯一神道中也已经看到，而且在林罗山的«神道传授»中也说：“气萌时，初先生水”云云。

还有，荷田春满反复强调的“神代卷中之神德，皆集中于此国常立一神而传来者也。……神代卷中之种种神明，亦归诸此一神

① 大日：佛教大日如来（梵语 Mahāvairocana 摩诃毗卢遮那，大遍照之意）的简称。真言密教的本尊。又称遍照如来，毗卢遮那。

之德也”，“万神悉皆集中其德于此一神也”(《日本书纪神代卷札记》)这个命题，和林罗山的“此一神分身而成诸神之总体。譬如天上之月一轮，而万水皆映其影”(《神道传授》)的思想是一样的。至于他的“可知人之一身，亦集中此常立之神德。神代卷乃以人之魂与形所传之古语也。而人却只看到神也”，或者说人的灵魂也和天理一样，“我魂亦遍达万方者也，与日神之德享同样之荫庇也”(《日本书纪神代卷札记》)这种见解，也是自古以来的神道思想，本来是来自从天地来类推人的中国哲学的东西。所以，《神道传授》中也说：“混沌，言一气之圆者也。天地不开，阴阳未分时，混沌圆如鸡子。其中自有神灵之理，尚未显现。及其分开，天地之间万物生焉。譬之于人，一念初起，宿于胎内，如一滴露，重月而生，如天地开辟。又譬如人心，在圆之理中，合动与静，……思虑未萌，混沌也。神备于未分之内，而现于开辟之后。故无始亦无终。人心亦同理也”，“人之本心一而通于万，皆国常立尊也”。德川时代的伊势神道代表人物度会延佳① 的《阳复记》中也说：“果人人使心如明镜，则吾心即将同于天御中主尊(这里是指国常立尊——作者)天照大神乎”。荷田春满根据这种思想还主张说：“盖神世七代之义，系指人未出生、在母胎内之时而视为七代也”。然后断言，死后按七日及其倍数之日所举办的佛事，其实也是根据“神世七代之理”的，所以，“今日寺院所作之事，并非皆佛法也。今之僧徒葬礼之法，皆本朝之法也”(同上《札记》)。这无非是对于佛教的妥协。

还有，他所说的“天尊地卑，君为天，臣为地，父子夫妇之别，亦同理也。天神尊，地神卑，果无先后尊卑之差，道不立也”(同上)，前半段也是《易经》以来的儒教思想。

此外，他并不盲目地信奉古典，他指出古典的开辟论是以《准

① 度会延佳（1615—1690）江户前期的神道学家。伊势外宫的神官。曾再兴伊势神道。著有《阳复记》。

南子》为依据的。关于天地形成以后才出现国常立尊的记载，他指出“神应在有天地之前即有，谓在其后有，怪也”(同上)。这也和宣长、笃胤对待古典的态度不同(不过，宣长认为《日本书纪》有中国思想的影响而加以排斥)。他不认为古典的记载本来就是事实，他采取了传统的解释方法，认为那是为了讲道而编的寓言之类的东西。

他还说，《日本书纪》中的“大八洲”是指“万国”，而“大日本丰秋津洲”是指“现在的大和一国”，这和宣长、笃胤的说法是完全不同的，宣长和笃胤则认为伊弉诺、伊弉册二神所创造的“大八洲”就是日本，因为日本是这两位神所创造的，所以比由“潮沫”凝结而成的外国优秀。〔1〕

春满的文学论也没有超出儒教的道学主义范围，在这点上，和真渊的道德论、宣长的文学论乃至道德论也有很大的不同。他在他的《伊势物语童子问》中说：“大凡著书，为道、为世、为人而著也”(第一卷)，断言《伊势物语》不仅虚构事实，且将成为好色不义之媒介”(同上)，发挥了道学主义。他认为“只学神代卷可知道，学日本纪万叶之歌可知古歌之道。诗歌选集中古今集独一无二也”(第七卷)，极力推崇《万叶集》、《古今集》的和歌，对于《伊势物语》、《大和物语》、《源氏物语》则仅仅评价为“寓言”，认为“其趣旨无非是为唱酬之歌而写”。他还“对中世以后的淫靡成风表示气愤，终生不咏恋歌”(《近世畸人传》)，全然没有写过当时歌人(即使是契冲那样的僧人也不例外)一定要写的恋歌。如下文所述，真渊对于《万叶集》和《古今集》中较古的歌也给以高度评价，而对于同这些和歌的男性歌风相反的平安朝时代的和歌，则认为是女性歌风而加以排

〔1〕 据传说，春满在临死之前，曾令人把自己的著作(原稿)全部烧掉，所以，今天所传的著作，不知究竟有几分忠实地表达了他的思想。其中或许有他门生的增补或后人的假托。但这里是相信《荷田全集》所收录的作品而引用的。——原注

斥，在这点上的确受到春满的影响，不过，真渊也写过恋歌，在他的论点中，有着更为复杂的细微不同的特色，而不仅仅是封建道学的因素，其中含有更加广泛、深刻的见地。

如果说荷田春满对于复古国学有什么具有特点的思想的文献的话，恐怕只能举出据说他为了在京都要创立国学校而呈递给幕府的《启文》。有人说这个《启文》是假的（故藤冈作太郎博士、清原贞雄等人），这里根据一般的看法，作为春满在享保十三年写的，试略介绍一下它的内容。

这篇《启文》慨叹“神皇之教”、“国家之学”因儒教、佛教而废弛，断言“今谈神道者皆阴阳五行家之说，世上讲咏歌者率皆解释圆顿、四教[1]之仪，非唐宋诸儒之糟粕，即胎金两部[2]之余沥，非凿空钻穴之妄说，即无证不稽之私言也”，排斥在古典研究中掺加儒佛的观点，最后认为“古道”、“皇国之学”、“国学”之所以长期没有得到阐明，是由于古语没有得到研究，从而强调古语研究的必要性。他说：“不通古语，则不明古义。不明古义，则古学不复。先王之风扫地，先贤之意殆荒，唯因不讲语学也”。正如村冈典嗣所指出（《本居宣长》第416页），这种论调显然受了荻生徂徕的影响。因为徂徕的主张是，中国古典在后汉以后，特别是宋代以后，由于学者忘掉了古语，古典中所含先王之道完全被歪曲了，因而强调为了阐明圣人—先王之道，必须研究古代文辞。《启文》正是在主张必须对古典进行这种语言学的研究，同时排斥根据儒、佛的牵强附会这点上，为复古国学的方法论作出了开端（如果它确实是写于享保十三年的话）。

因此，从上述一切事实，可以得出两个结论。第一，荷田春满

---

① 咏歌，圆顿、四教：咏歌，这里指佛教的巡礼歌。圆顿是佛教天台宗的教理，即“圆满迅速成佛”之意。四教指佛教天台宗所谓“化仪”、“化法”的四教。

② 胎金两部指佛教所谓“胎藏界”和“金刚界”两部法门。

的思想体系还不同于复古国学的思想体系，毋宁说是复古国学前一阶段的东西。虽然在《启文》中刚刚确立了复古国学的方法论，但是春满还沒有把国学作为一个特殊的思想体系、世界观而明确地加以定型化，因此，《启文》毕竟也不过是从准备阶段走向正规局面的一个过渡。第二，作为一个独特的世界观、特殊的思潮，国学是受到徂徕学的影响而加快了它的诞生，或者说，以更加明确的姿态诞生出来的。

当然，这并不否认，春满是一位卓越的学者。正如贺茂眞渊评论的那样，他的古典研究比起契冲来更加前进了一步，这是事实，也正因为这样，他才能够为后来成为强有力的思潮的复古国学作出了准备。

第三章　封建制衰落过程的开始和思想界的分化

第一节　商业—高利贷资本的成长和儒学的停滞，新世界观的产生

一

享保年代(1716——1725)是第八代将军德川吉宗重建幕政的时代，幕府的"中兴"大业，据说就是在这个时代完成的。然而，这个"中兴"不外是以幕藩封建制矛盾的日益扩大为前提，同时又给这个矛盾造成了进一步发展的条件。

新井白石所未能完成的币制改革，虽说在这个时代大体上完成了，但在这个时代，物价空前暴涨，尽管再三颁发节约令和压制物价令，也未能解救社会的经济困难。幕府减轻了诸侯在交替参觐上的负担，作为交换条件，令诸侯一次献出其禄米的百分之一，为了扩大幕府的财源，转而采取所谓的"殖产兴业"政策，又通过大力开垦新田和积极兴办其他"兴利"事业，以谋求克服其财政困难。然而这些措施都无法彻底挽救由于封建经济的矛盾扩大而产生的困难局面。到了元文元年(1736年)，幕府就不得不再一次铸造劣币以套取差额利润。

又兼，在财政困窘的情况下，为了扩大财源而兴办企业，就势必要依靠商人资本。因此，虽然一方面通过节约令、压制物价令和"一切新式器物、纺织品一律不准生产"(享保六年)的命令来限制商品生产，压制商人资本，但另一方面，由町人承包开垦新田和其

他企业的现象日益显著，商业一高利贷资本侵蚀封建经济的过程日趋深化。这样，一方面抑制商业资本，而另一方面又依靠它来谋求"兴利"的倾向，不仅是幕府，即在各藩也是如此。

享保年间写出的《民间省要》一书中指出："近年各处破产农民多于往昔"(上篇，卷二)，又说："世上最不合算者莫如佃农。然而，辛苦劳累耘人之田，专靠佃耕为生之人颇多"（同上)，又说开垦新田也只是肥了"赚钱的奸狡汉"，使土地逐渐"落到这些游民手里"，"当时各地各村偶有一些富裕农民，皆非专靠田地，而是另外兼营商业，……在我朝能动用百两黄金之人，若非市场、工地之商人，即是码头、港口之船主。在边远地方，若非酒店主、酿酒厂主之类，即是高利贷者和近年来到处出现之奸狡汉，总之，不外乎此类人"(同上，卷四)。这些话都证明，当时的商业一高利贷资本已经侵蚀着农村自然经济，导致农民阶级的分化，造成许多无土地或土地过少的农民阶层，使他们的生活日益无法维持。

另外，藤田幽谷说："当今不加深思之人，认为享保时期是盛世，然而查阅当时文件，则是由于国用不足而屡次下令俭省节约"(《劝农或问》卷之上)。太宰春台关于德川宗吉的"兴利"事业则指出："方今天下，万民怨上，有如仇敌"(《春台上书》)。林笠翁说："如此情况，再继续三十年，士民将无所措手足矣"(《仙台闲语》第四)。这些可以说都指出了享保"中兴"的前提和结果究竟是什么了。自从元禄年间开始成熟的封建经济的矛盾，在这个时代已经全面地表面化了。

因此，一方面是由于商业一高利贷资本侵入农村而出现的商人一高利贷地主或富农，另一方面是幕藩领有的土地和幕藩资本，在这双重的剥削下，农民阶层逐渐分化为农奴式的契约农民和无土地农民，在这个分化过程中，对劳动农民的剝削加强了，于是导致了享保年代以后农村人口停止增加，有时甚至减少，使农民

骚动成为经常现象，在城市则发生了捣毁暴动这种贫民对商人资本的斗争。黑正岩在其农民起义的历史研究中，把德川时代分为宝永六年(一七〇九年)以后和以前两个时期，作为后期的特点，他指出两点：一是农民起义的连续发生，几乎每年都有；一是起义性质的纯粹性，即完全是农民的起义(不同于德川初期多次发生的心怀不满的武士和乡士分子的反抗)。根据黑正岩的研究，自宝永六年至享保年间，农民起义的次数如下(«农民起义的研究»)。

年份	次数	年份	次数
宝永六年	1	享保八年	1
七年	2(宝永年间 1)	九年	1
正德一年	3	十年	1
二年	1	十一年	2
三年	无	十二年	1
四年	1	十三年	无
五年	1	十四年	1
享保一年	1	十五年	无
二年	4	十六年	2
三年	3	十七年	3
四年	1	十八年	4
五年	3	十九年	无
六年	无	二十年	2(享保年间)
七年	3		

特别是享保七年在越后①发生的质地骚动②，作为农村阶级分化的标志，以及享保十七年第一次在江户发生的捣毁暴动，作为城

① 越后：旧国名，今新泻县。

② 质地骚动：1722—24 年在越后中颈城郡一圆地方发生的农民收回质地（典当给高利贷资本的土地)的暴动。暴动的领导人是冈村市兵卫，后遭统治阶级残酷镇压。这次暴动不论规模之大和统治阶级的镇压刑罚之残酷，在农民暴动中都是空前的

市无产者对商业资本的斗争形式，值得重视。

这样，以享保前后为转折点，阶级关系上的变化有了发展，越来越占多数的下层阶级的处境达到无法忍受的程度，于是农民起义和捣毁暴动愈益频繁，其广度和深度也有所增加。元文四年(1739年)和宝历五年(1755年)，农民起义各有八起，天明三年(1783年)达十四起，同六年达十五起，同七年也达到十五起之多(«农民起义的研究»第275页)。特别是宝历年间在筑后[1]发生的二十万农民暴动和在美浓[2]发生的农民起义，规模浩大，而天明年间的农民起义同当时发生的一系列捣毁暴动(特别是天明七年在三个都城[3]几乎同时发生)是具有同样性质的。农民起义和捣毁暴动之所以如此急剧发生，同高利贷资本侵蚀农村，结果导致农业生产力衰退，农业越发不能抵抗灾荒的情况是分不开的。因此，从享保十七年起，经过宝历五、六、七年的歉收——饥荒之后，到了天明三、四、七年，灾荒的影响造成了毁灭性后果，发生了大量的饿死事件，有的地方，许多村庄变为废墟，出现了骨肉相残的悲惨景象。

总之，德川封建制可以说大体上是从享保以后开始走向下坡路，到了天明年间，封建制的经济矛盾已经是不可收拾的了。关于这个矛盾，享保年间，荻生徂徕指出："太平时期一久，便上下逐渐穷困，纲纪因而紊乱，变乱终于发生。不论和汉古今，由治世转入乱世，皆出于社会穷困，历代史实，即是明鉴。……因此，首先必须研究如何挽救当前上下穷困之方策"(«政谈»)。天明七年，国学家本居宣长就农民起义的必然性和深刻性写道："近来由于此种骚动之多，当时官府之措施亦变得较严，如果遇到顽强之辈，便使用洋

① 筑后：旧国名，今福冈县南部。

② 美浓：旧国名，今岐阜县南部。

③ 三个都城：指京都、江户(东京)、大阪。

枪矣。因此，下民之武备亦较前几年有所加强，或持竹锤，或持洋枪，总之，其行为逐渐更加放肆。此种事态十分严重，乘此骚乱之机，是否发生意外变乱，殊难预料。看来下民不过是农民和町人，……毕竟不足为惧，但官府如果加以无情镇压，下民亦将拚命抵抗。此时，即使武士一人可以敌挡农民町人三五人，终将寡不敌众，纵令使用策略足以制胜，而敌对一方皆是自己之人民，损害一人亦即自己之损失也”(«秘本玉匣»)。

人们已经这样明确地意识到了当时的社会矛盾，同时，对于导致这种矛盾深化和扩大的商业—高利贷资本想要加以压制，提倡农本主义的主张有了加强，甚至出现了把町人看作“游民”或者认为町人对社会有害的倾向。有的学者，更进一步对于构成当时社会矛盾基础的武士阶级的存在这一事实本身进行了批判。幕府的儒者古贺精里在宽政元年(一七八九年)所写的«十事解»中说:“自从兵农分化以来，不劳而食者越来越多，当前，消耗民脂民膏者武士也”，而早在宝历年间，安藤昌益就抨击武士是“不耕贪食”之徒。

二

在上述社会矛盾成熟的条件下，这一时代的意识形态领域，也呈现了丰富多彩的情况。原有的流派和新产生的思潮，已经不象过去的儒教各派那样蒙在一层比较单一的——尽管有着细微不同的特点——阶级色彩之下，它们都具有了可以明确识别的社会的、阶级的和政治的不同色调。

当然，幕府也象它在经济领域中试图加强其“尚武”、节约、农本主义那样，在意识形态领域中也加强了封建统制。例如享保六年发布的不准制造新式物品的禁令中就包括了“书籍小说之类，也不得重新出版，不得已时，应向奉行所[1]请示批准”，或者“时下之

[1] 奉行所：江户时代奉行(奉命执行公务之意)执行公务的衙门。奉行是江户幕

杂说或谣传，今后一律不得出版或擅自推销”这样的条款。尽管如此，幕府在另一方面，正如它在“殖产兴业”上同侵蚀农本经济的商业—高利贷资本相互支持那样，对于同工业有关系的自然科学（天文学、本草学）和医学的发展，也给予了援助，在这方面甚至还鼓励吸取欧洲文化。例如这一时代的本草学的显著发展就同德川吉宗奖励移植朝鲜人参、栽种甘薯、甘蔗和研究制糖法、进口西洋种马等不无关系。

在上述条件下，意识形态上的各种流派，在这个时代出现了并且有所发展。在取代了京都而成为最大文化中心的江户，兴起了更加支持幕府的儒学流派（徂徕学派），同时由于町人的抬头和儒学思潮的普及，在京都出现了可以叫作町人儒学的心学。此外，以町人和农村地主为主要社会基础的国学也通过贺茂真渊和本居宣长，作为独特的思潮，在思想界占有了重要地位，这时在国学中已经蕴育着自发的反封建的萌芽。有意识地，并且全面地代表了这种反封建倾向的人物就是安藤昌益。另外，出现了山县大弍这样的勤王思想家，也是值得注目的——他虽然不一定是反封建的，但至少是由于反幕府的思想和言论而被处死的。牵涉了竹内式部、山县大弍、藤井右门等人的宝历—明和冤狱事件，作为后来尊王运动的先驱，具有重要意义。

同思想界的这种丰富多彩有着相互促进关系的，还有经验科学的发展和分化这一事实。例如国学，本来就是由于研究古典而产生出来的。在儒者中间，也是由于作为儒学正宗的伦理学逐渐陈腐化而遭到轻视，于是它的经济论才受到重视，甚至出现了申不害—韩非之流的刑名学。因此，作为封建伦理学的儒学，随着它的陈腐化，以及由于徂徕学派的兴起，各派之间的争论达到了高

府下的官员，分为勘定奉行、寺社奉行、町奉行三种，分别管理幕府的财政、领地内农民的行政，诉讼，寺社和町政。

潮。折衷学派作为与此相反的一种趋势而兴起以后，儒学就显著地丧失了理论上的创造力，逐步走上衰退的道路。儒教的思辨已经不能同更加前进的经验科学齐驱并进，它已经丧失了新颖性，只能越来越僵化了。然而另一方面，儒教的思想上的权威的低落，同包含在儒学范围内或影响范围内的经验科学方面，即经济论、史论、经学等的发展并不矛盾，相反地，这些经验科学方面的发展和分化，却是同儒教的理论和思想方面的衰退同时发生的，这一点不能不说是一件耐人寻味的事实。

最后需要指出的是，自然科学，特别是医学，最初是在儒教的影响下发展起来并且成为洋学发展的基础的，这本身是符合幕藩的"殖产兴业"政策这一方针的。然而它的理论，越是要求科学性，特别是同洋学结合起来，越是取得了科学性，它就越发朝着最后形成本来非儒教的世界观方向发展了。这种发展，在宽政年间更加显著，而享保以后的经验科学的进步和洋学的移入，为这种发展作了准备。

在这样成熟起来的社会矛盾的基础上出现的这个时代的新兴意识形态，或大或小，多半是以非武士身分为其社会基础的，同时它已经包含了——即使是萌芽状态——不适合于作为维护幕藩制的精神手段的因素，这是一个特点。然而代表这些思潮的思想家们，除了很少数例外，在意识上只能还是幕藩制的拥护论者，在他们的世界观中所包含的反幕倾向萌芽或者反封建因素，每每不能超出自发的下意识的内容。这件事同这个时代尽管出现了由于封建制内在矛盾的成熟而造成的封建制的衰落、停滞和社会动荡，但其政治危机尚未成熟这一历史情况是相互对应的。

第二节 徂徕学派

一

荻生徂徕(宽永六年——享保十三年,1666—1728年)在享保二年写了《辨道》一书，展开了他独特的古学研究[1]。这时，在关西,伊藤东涯拥有极大的势力;在江戶，朱子学是以徂徕的老师林凤冈、新井白石、室鸠巢为代表的。然而，凤冈已老，缺乏雄心壮志,白石处于失意境地,不能自成一派，只有鸠巢一人是徂徕内心敬畏的学者。这样,徂徕的崭新学说很快便有了许多的追随者,有一个时期,对于思想界,比其他任何儒学派别都产生了更为广泛的影响，大有标志了日本儒学最高峰之感。然而他的充满了矛盾的学说既然是把儒学的优缺点同时推衍到了极端的，那么它虽然代表了日本儒学的盛极一时,但同时也蕴育了日本儒学衰退的因素。从这个意义上说,探讨徂徕的学说是饶有兴趣的工作,但这里照例只能作一个简略的观察。

徂徕的学说使古学主义走到了极端，他甚至认为孔子的注释家——孟子、子思也有趋向宋学的、阳明学的和仁斋学的理论，即从“性”、“心”,从主观—人性引出“道”来的理论(仁斋既然固执“四端”说,也就不可能超出这个理论的范围)的倾向和萌芽而加以排斥。他武断地说:“孔子之道，先王之道也。……六经即先王之道也”(《辨道》①),他标榜直接就《六经》来阐明“先王之道”，并且认为要解读《六经》就必须研究古语—古文辞学，所以徂徕学派又被

[1] 在正德四年，即写出《辨道》的三年前问世，使徂徕一举成名的《蘐园随笔》中,徂徕采取了攻击伊藤仁斋、拥护宋学的态度。然而他以前是敬佩仁斋的,他对于古文辞也是从很久以前就从事研究的,所以他的古学也决不是突然的产物。——原注

① 《辨道》和《辨名》是荻生徂徕的汉文著作,这里照录原文,下同。

称为古文辞学派，它把重点放在古文辞的解读和古文式华丽文章的创作上。

可是，所谓“先王之道”(或者“圣人之道”、“君子之道”)，首先是“安天下之道”，所以在徂徕看来，孔子的道德论的核心——“仁”，不外乎是“养之道”、“治国家之道”(«辨道»)，“长人安民之道”(«辨名»下)，其内容就是“礼乐刑政”。徂徕说：“礼乐刑政，先王以是尽安天下之道，是所谓仁也”(«辨道»)。由此可见，作为士大夫之学，作为统治者的意识形态的儒学的特点，在这里得到了明确的承认和强调。

作为士人之道的这样的“先王之道”，已经不是在人的“性”和“心”中具有普遍根据的东西，因而也就不是作为“理”或者作为人的先天能力、自然之道而被赋与的东西，实际上是“先王”所造作的。“先王之道，先王所造也。非天地自然之道也。盖先王以聪明睿智之德，受天命，王天下。其心一以安天下为务。是以尽其心力，极其智巧，作为① 是道，使天下后世之人由是而行之。岂天地自然有之哉”(«辨道»)。把自然规律同人的生活法则这样加以区分的，在日本的儒者之中，以徂徕为始。

然而徂徕的崇拜“先王”，不仅主张礼乐刑政是“先王”的造作，不是自然之道，也不是来自各人的天赋；而且更进一步主张除了记载“先王之法言”的«六经»中的自然观以外，其他的自然观都是“私智妄作”，从而达到了不肯容许古代世界观通过后代科学的进步而加以变革的地步。这是他极端崇拜“先王”的必然结果。在他看来，“先王”即“圣人之智，不可得而测焉，亦不可得而学焉”(«辨名»上)，圣人是凡人和后世学者莫测高深的至高、至大的人，是掌握了神圣知识和真理的人，是传达天意者。这样就产生了徂徕在处理

① 作为，意为制造，这里照录原文，后文叙述中一般译为“造作”。

哲学问题上的极大弱点。

徂徕认为苍苍上空之天是"万物所受命，而百神之宗者"，是"至尊无比"的，因此，人对它的态度只有一个"敬"字。"自古圣帝明王，皆法天而治天下，奉天道以行其政教。是以圣人之道，六经所载，皆莫不归乎敬天者焉。是圣门第一义也。学者先识斯义而后圣人之道可得而言已"(《辨名》下)。因此，他把离开《六经》而论天，斥为"以私智测天者"，他认为"盖天也者，不可得而测焉者也"，于是大讲其"测天"的不可能性。由于徂徕这样从"理"或"私智"的观点出发，主张天之不可测，所以看起来他仿佛是一个不可知论者，其实，与其说他是个不可知论者，毋宁说他本质上是个神秘主义者一有神论者。他作为神秘主义者一有神论者，以《易》为根据，断定说："天之有心，岂不彰彰较著明乎哉"，于是他阐明了这样一个道理，就是说，天之所以不可测，其实不外乎是因为天和人"不同伦"，所以天之"心"是普通人所不得而知的(《辨名》下)。徂徕既然信仰超人的、不可思议的神，那么他在攻击后世轻视鬼神的儒者时断言："夫鬼神乃圣人之所立，岂容疑耶。故谓无鬼神者乃不信圣人者也"，并且认为"夫卜筮者，传鬼神之言者也。……有神鬼，则有卜筮"(《辨名》下)，关于鬼神和卜筮，他主张古代的迷信观念，完全是不足为怪的。

总之，徂徕的古学主义，在泛神论的倾向占统治地位的儒教界中，把他自己引到了有神论(Theism)和古代的乃至民间的宗教观念的斜坡上去，这是一种特殊现象，暴露了古学主义即盲信古典的最大缺陷。

然而另一方面，他排斥那种从"理"的观点出发对世界作合理的解释，他主张："理无形，故无准"，"盖先王之教，以物不以理。教以物者，必有事事焉。教以理者，言语详焉。物者众理所聚也。而必从事焉者，久之乃心实知之，何假言也。言所尽者，仅仅乎理之

一端耳。且身不从事焉，而能了然于立谈，岂能深知之哉。……故不先之以事而能有成焉者，天下鲜矣。不啻先王之道，凡百技艺皆尔”(《辨道》)。他从而不是站在思辨的立场，而是站在经验论的立场上，认为“学问只是广泛搜罗一切以广自己之见闻”(《答问书》)。在这一点上，他的想法是具有积极意义的。在这些主张中，可以说反映了元禄时代以后的经验科学的进步。而徂徕学在理论上肯定了当时兴起的科学意识越出“心学”—道学的狭隘框框，向着广阔的经验探索领域的突飞猛进。如果说过去的儒者认为佛教和老庄之说是空理，提出伦理纲常之学的儒教—道学才是实学的话，那么徂徕在当时已经初步有了这种思想，即与其说道学是“实学”，毋宁说关于自然和社会的经验认识才是“实学”。徂徕通过他的《南留别志》、《钤录》、《政谈》等著作，显示了他本人也和他同时代的新井白石、伊藤东涯一样，具有着卓越的经验知识。

然而，他的经验论倾向，由于他认为“学问之道，以信圣人为先”(《辨名》下)的古学主义而被教义学的和信仰主义的见解，即认为作为学问对象的“物”，首先应该是“先王之法言”即《六经》的见解所遮蔽，因而他本人根本没想把他的哲学建立在经验论的基础之上。而且他的经验论主张，既然没有超出经验论一般范围，不外乎是关于个别经验知识及其概括，个别和一般的片面理解，那么比起宋学的知识生成论来，就难免更欠完善。尽管如此，徂徕学同日本的朱子学派(特别是林家和山崎闇斋一派)以及中江藤树、伊藤仁斋等总是踯躅于道学的思辨中相比，由于它否定了作为“治心”之学的儒学，总算是表达了当时发展经验科学的要求。

然而，这种对于道学思辨的排斥和对于“治心”学的否定，是同他在伦理学领域的独特思想直接联系在一起的。他认为道不是在“性”中被赋与的，“性”本来无所谓善恶，道是“先王”为了导性于善而造作的。因此，他认为“以我心治我心”是不可能的，从而否定

"治心"的伦理学，提出了"以礼制心"的命题。这样，徂徕和荀子一样，认为道德是"性"以外的东西，他主张道德的人为的起源，主张人的造作，在这一点上，同经验论的伦理学有着相通之处。然而，在他看来，道虽说是人为的，但并不是作为在人类社会生活中历史地发展的东西，而是作为受天命的"先王"的造作来理解的，因而在这里经验论也仅仅露出萌芽，并没有得到全面的发挥。

"以礼制心"这个命题并不是什么新东西，它已经见于《商书》（《书经》中的一书）。在我国，熊泽蕃山的"人心是活物，所以不能不动，不动于善，便动于恶。是以圣神之世，移天地之律吕以制丝竹之乐，使人心游于正道以防邪欲"（《集义外书》卷一及《三轮物语》卷二），或者"夫礼法者人欲之堤也"（《集义外书》卷十）这些命题，以及山鹿素行关于"礼"的见解，伊藤仁斋关于道德的客观性的主张，作为徂徕的伦理说的先驱，值得注意。然而，徂徕学把蕃山的片段命题，素行和仁斋所尚未明确地理论化的见解，提高为原理，并且明确地加以理论化，这是它的特点。

总之，徂徕正如遭到性善论者孟子反驳的告子那样，认为人的"性"非善也非恶，它的发动，根据外部条件如何，可以导致善的结果，也可以导致恶的结果；由于他象性恶论者荀子那样，认为"先王"作为导人于善的外部条件而造作的礼乐刑政就是道的內容，所以他否定"气质"的变化和个人的"治心"，排斥"心学"，认为"修身"完全是为了治国平天下的条件，它本身并非目的[1]。

徂徕的伦理说的另一个特点是他主张"后世儒者不识先王之道，乃逞其私智，以谓为善而去恶，扩天理而遏人欲也。……故《通

---

[1] 这里也表现出徂徕式的关于士大夫之学、经世学的儒学的意义的片面夸张的理解。这在某种意义上是对于伦理学的否定，是以经世学取代伦理学。所以当时说徂徕学对于"修身"有害这种指责是很普遍的。实际上徂徕的门下也出现了品行很坏的才子，据说徂徕本身也考虑过应该以朱子学作为"修身"之用（《文会杂记》卷二下）。——原注

鉴》之于治国，性理之于修身，人与我皆不胜其苛刻焉，遂使世人谓儒者喜攻人”（《辨道》），从而反对严肃主义。他显然反对那种一味以大义名分批判政治事件或者以人欲为恶的观点。

就这一点而言，徂徕对于“纲目”史学和儒学中的禁欲主义倾向、克己说的批判，比起资产阶级对幸福和快乐的评价，亦即比起在伦理学上同克己说相对立的快乐说，当然还有很大距离。尽管如此，仍然踢蹐于“先王之道”所限制的范围内的这种快乐说的萌芽，一方面作为发展起来的都市生活的反映，另一方面作为随着封建制走上衰落过程而来的儒教伦理的自我批判和崩溃的征兆，是值得注意的。

最后，徂徕是把儒学理解为士人之学的，因此对他来说，政治一经济论在本质上是重要的。他晚年（享保二年）为幕府写的《政谈》和他的门生太宰春台写的《经济录》，都属于这方面最出色和完整的著作。尽管他在《政谈》里指出了元禄以后，由于商人一高利贷资本的成长，导致了武士集团的贫困以及封建制矛盾成熟的事实，但是由于当时的历史条件，政治经济的中心问题是如何加强幕府政权和阻止自然经济的崩溃，因而对于熊泽蕃山提出的农兵论他却作了进一步详细的阐述和肯定。另外，在这部书卷三一开头，关于官位爵禄的论述中，有些足以使名分论者为之十分愤激的言词，徂徕作为武士阶级，特别是作为德川政权的思想家，他的面貌可以说跃然纸上。

二

徂徕学清算了过去的儒学，为日本儒学带来一股清新之气，同时也为儒学本身的步入穷途发出了信号。这是因为徂徕学陷入了这样一些矛盾，即它一方面强调儒教作为士人意识形态的特点，另一方面又在都市生活的影响下批判封建武士所特有的克己说的道

德观；一方面排斥思辨的"私智妄作"，提倡扩充经验知识的必要，另一方面又禁止同随着历史发展起来的科学合作来批判"先王之道"，以建立新的合理的世界观；一方面夸夸其谈"安天下之道"，另一方面又玩弄古文词，埋头于华丽的古文的写作。不过，最后这一对矛盾，只要儒学一般地都以正确解释古典为标榜，只要日本的儒者把正确而优美地写出汉文看作重要资格，乃是儒学所通有的矛盾，徂徕只是把它特别地贯彻到了极点而已。然而徂徕学的上述那些矛盾，毕竟是儒学从发展的社会生活和科学中即将落伍的预告。

徂徕死后，他的学派就分为两派：一派是无理论的古文词—美文派（以服部南郭为代表），一派是接近儒者的一派（太宰春台、山县周南等），而南郭这一派却极其昌盛，达到了"其来而荐束修者甚众，大抵岁得金百五十余两。凡以儒为生理者，其饶裕如此者鲜矣"（《先哲丛谈》）的地步。从他的门下出现了平贺源内这样的俗文学①作家，[1]以狂歌闻名的太田南亩是春台的门生松崎观海（君修）的弟子，春台的另一个门生渡边蒙庵是国学家贺茂真渊的老师，而真渊在江户与南郭过从甚密，相互交流学问——这些事实，都说明儒教在徂徕学派中已经脱离了它固有的伦理学和经世论，表现了即将丧失理论的倾向，同时也证明，徂徕学派已经具备了萌芽状态的町人文学的特点。

然而，另一方面，以春台为代表而发展起来的徂徕学的理论——其实它作为本来的儒学理论乃至哲学理论也是没有什么发展的可能性的——认为，在中国的"先王"以前，或者说在"先王"之道为人们所知以前，在人类中间并不存在"先王"之道，它根据这种观

---

① 俗文学：原作"戏作"，指江户时代，和日本、中国的传统文学相对，把民间文学，特别是小说之类如读本、黄表纸、洒落本、滑稽本、人情本，称为"戏作"，即俗文学。

[1] 平贺源内作为本草学家，是田村元雄的弟子。——原注

点，展开了对日本文化的批判，从而在思想史上取得了显著的意义。春台的《辨道书》引起了神官们的痛恨，后来的平田笃胤就是以写了对这部书的反驳（《呵妄书》）开始其文笔生活的。此外，曾与本居宣长的国学中所表现的排外自尊主义进行斗争的、《末贺能比连》的作者市川鹤鸣是就学于徂徕的门生余熊耳的，以批判真渊的《国意考》而登场的野村公台是春台的崇拜者。[1]

这里有必要简单地看一看春台的见解中的一些特点。

春台（延宝八年——延享四年，1680—1747年）不仅解说和宣传了徂徕的世界观，他在与此有关的一系列问题上，使徂徕学的倾向更加显著地向前发展，同时他还显示了作为经济学家的头角，并在把徂徕学运用到徂徕所未曾具体涉及的宗教论方面，特别是在批判神道上，发挥了独自的特色。

他对于天、鬼神、卜筮的理解，大致上重复了徂徕的主张，但他没有徂徕那么多的神秘主义。他说："天地是一大活物，阴阳之升降往来，是活物运动之气，故凡天地间之一切事，不仅风雷雨雪，如水之流，火之燃，草木之荣枯，人物之生死，皆神之所为，圣人亦不能测知。所以《易》中有云：阴阳不测谓之神。不测者不能测知之义也。圣人且谓不测之事，后世学者欲测之以知其理，大愚者也"（《圣学问答》卷之下）。他和徂徕一样，反对关于自然的穷理，但是他却把可以作为其论据的"不测"的天地，泛神论地表现为"一大活物"。而他的泛神论也是不彻底的，因为在他看来，天命就是"活物之天所降之命"，而这种思想乃是有神论的思想。

在宗教论方面，同徂徕相比，春台也采取了合理主义态度。他承认佛教不是"治国安民"之道，但却不象朱子学派那样排斥佛教，这和徂徕是相同的。在承认鬼神的感应，大讲卜筮的效用这一点上，也和徂徕是相同的。然而春台却把"祈祷祭祀"和"佛事"作

[1] 参看《文会杂记》卷一下。——原注

为“治理小民之道”是必要的这一思想提到显著地位(参看《圣学问答》、《经济录》),而他自己则只尊信孔子,他说:“远鬼神,不祈祷祭祀,全如一向门徒①,……更不安置神像佛像,宅不贴方寸护符,身不佩一封护符”,他“知念诵之不足恃”(《圣学问答》卷之下)。这事实上是无神论的态度。

在伦理学方面,他反驳“以心制心”的性理学的乃至心学的伦理学,在这一点上,比起徂徕更为前进。当他责难孟子思想上的这种伦理学萌芽时,他甚至附和汉代唯物论者王充[1],说什么“夫人心者,善动之物也。……是以难治。圣人明知心之不可治,故不教人治心也”(《斥非附录》),又说:“凡圣人之教,决无论人心底善恶之事也。圣人之教,自外而入之术也。行身守先王之礼,处事用先王之义,外面具君子之容仪者为君子。不问其人之内心如何”(《圣学问答》卷上)。他主张:“见美女而心爱其色是人情”,沒有什么可以责难的,只要不调戏自己的“妻妾”以外的人就是君子(《辨道书》)。他极力排斥以人类本能为恶和矫正感情的道德论。然而,正如春台本人是一个满脑子“礼仪”的道学君子那样,他的快乐说倾向也不得不局限在“先王”之“礼”的范围之内。由于儒教道德本身对于当时正在成熟的小市民的人性来说已经转化为“外面”的东西,非“内心”要求的东西,所以他的这种伦理说也可以说无非是这种事实在观念上的反映而已。

说“道”不是人类的天赋,也不是自然,而是“先王”的造作这一主张,如果引伸到底,便达到这样一种结论,即在“先王”之前,或者说在“先王”之道传入日本之前,即使在暗暗中,“道”也是不存在

①一向门徒,指佛教一向宗即净土真宗的门徒。

[1] 春台一方面反对王充的“道理”(《圣学问答》卷下),但一方面又非常推崇王充(参看《文会杂记》),特别是对于他的《刺孟篇》表示共鸣(参看同上书及《斥非附录》的《孟子论》)。——原注

的，所行的只有禽兽之道。同时也就达到了对把上古神秘化的观念的否定。在这一点上，它就接近了对社会和国家起源所作的合理的说明，把神学的粉饰无情地剥掉了。

“大凡天地开辟之初，人之生也，有如池久而生鱼，物腐而生虫，乃是由于自然之气化而生也。故其时之人，不分贵贱上下，皆为同辈。是谓平民。形虽是人，心则不异于禽兽，男女群居一处以度日。不久，因不能不求衣食，无任何人之教导，人人凭天生之智慧，作充饥御寒之计。然而人性各异，有贤者，有愚者，有强者，有弱者。贤者能免于饥寒，愚者不能免于饥寒。强者夺弱者之衣食，弱者被强者夺去衣食，于是平民之中发生斗争。此时，在亿万人中出现所谓聪明睿智，神妙智慧之人，教彼愚者以衣食之道，分别教训斗争者不为暴虐。……此聪明睿智，至仁至德之人，谓之圣人。此圣人立于上，为天下人所仰，即称为天子，谓为大君，故天下之人皆是臣。是为君臣之始”(《辨道书》)。

这类词句，在山县周南的《为学初问》中也可以看到，尽管这是关于“圣人”的神话观念，但在当时，却是关于人类原始生活的最科学、最合理的描述。徂徕虽然抱有神秘主义的世界观，但他也早就把圣人出现以前的人类生活表述为弱肉强食的状态，从而否定了历史起源于神的说法。从这种观点出发，春台常常列举古事记和日本书纪中所载古代日本人的近亲结婚的例子说：“昔圣人未出之前，礼仪之教未立，人皆为禽兽之行，可知日本之古昔亦无二致”(《圣学问答》卷之上)，他联系到这一点，对于神道采取了否定的态度。他说：“当今之世，所谓神道者，乃佛法中加入儒者之道而建立者也”，“今之神道，乃中古以前所未有，故亦不见于古时记录以及假名草纸① 之中。因此，应知圣德太子之时，尚未有神道……。神道

① 假名草纸：江户时代初期的一种短篇小说的体裁，用拟古文体的假名文字写作，供妇女、儿童阅读，内容多为启蒙、娱乐、教训之类的故事或小说。

一词出于周易，圣人之道中之一义也。今人以巫祝之道为神道，……嗜学之者多，乃是大误，荒谬非理之事也”。又说:“近来神道行于世，以此为我国之道，殊不知此神道为巫祝所传，乃极其微小之道也”(«辨道书»)。——这种思想同徂徕所说:“所谓神代，乃祀死人为神之代，如今可以说是被祀为神的人代”(«可成谈»)的观点相同，是由于歌颂幕府和崇拜中国而产生的，它引起了神道家的愤激。然而这种观点，却一方面刺激了对于日本“古道”的研究，促进了“古道”主义一复古神道的兴起；另一方面作为林罗山(初步地)和新井白石(进一步地)所进行的批判的、客观的历史研究的深入发展，在思想史上也具有重要意义。

主张无所忌惮地打破神话观念的人，正是所谓“春台总是把现今之江户视为革命，把山城① 视为胜国之点缀”(«文会杂记»卷之三上)那样的武家政体的辩护论者，这是理所当然的。

徂徕学虽然这样一方面堕落为单纯的文章学，另一方面在理论上却表现出有特色的发展，但是它在固有的哲学、认识论的领域中，已经堵塞了它的发展道路。当然，总的儒教在后来科学的进步中落伍了，科学的进步打破了古代儒教的世界观。然而，特别是徂徕派的古典信仰，与朱子学等有所不同，它具有着在原则上同科学的进步不能两立的思想体系，这就必然地把这个盛极一时的徂徕学引向了凋落。

第三节　国学的昌盛——贺茂真渊和本居宣长

一

如上所述，神道的发展和由宫廷脱离出来的歌学一文学的蓬

① 山城：旧国名，五畿之一，在今京都府的南部。

勃兴起，促进了《古事记》、《日本书纪》和《万叶集》的研究，从而为国学，即复古国学这一独特思潮的诞生作好了准备。在研究古典时，过去的方法是以古典本身所没有的思想和世界观的观点来加以附会，力图把这种思想和世界观作为该古典內容的眞理和秘密的本质揭示出来。这种方法就是在解释古典时力图把佛教、老庄之说、儒教的各种观念塞进古典中去的方法。与此相反，复古国学的方法则是通过语言学的一文献学的研究，力图掌握古典的本来面目。这种方法，如前面提到荷田春满的《启文》时所谈到的那样，显然是在徂徕的古文辞学的影响下形成的。当然，象研究《万叶集》的需要，本来与徂徕学无关，自从契冲以来，就逐渐产生了语言学的研究方法。另外，象新井白石那样的历史学家，在解释神代史时，也提倡了这种语言学方法的必要，并且实际上也曾加以试用。所以不能说只有徂徕学才是复古国学的方法论的先驱。从事实来看，可以这样说，即以往国学一古典学所固有的內在的发展方向，是在徂徕学的影响下得到最后确立的。

上述复古国学的确立者可以说是贺茂眞渊（元禄十年——明和六年，1697—1769 年）。把眞渊看做复古国学的确立者，这从本居宣长的下述一段话来看也是正确的。本居宣长把复古国学的起源追溯到契冲，从而否认了儒教古学派对国学的影响。他甚至认为“完全摆脱中国思想，专门探索古词义的学问，是从我们的县居大人（眞渊——作者）开始的”（《玉胜间》卷之一）。但是，如果仔细研究一下眞渊的学说，就可以把国学发展的內在倾向同徂徕学相互交流的情况阐述清楚，而后者是刺激了这一倾向的确立，并且在质量上把它提高到一个新阶段的条件。

根据传记，眞渊最初在其故乡远江就学于太宰春台的门人渡边蒙庵，学习儒学，享保十八年，到京都以春满为师，元文三年，去江戶自立门戶以后，与服部南郭亲密交往，互相交流学问。因此，

可以说徂徕学的方法论对于他的古典研究绝非毫无关系。如果说徂徕是试图通过中国的古文辞学，就六经来阐明先王一圣人之道；那么眞渊则是试图通过日本的古文辞学，就古典来阐明“古道”的。如果说徂徕认为宋学和阳明学歪曲了六经的眞理而加以擯斥，那么眞渊则是认为后世的思想——儒、佛——对于阐明日本古典不仅无用而且有所歪曲，因而是遮蔽古道的东西，对它加以排斥。而且徂徕和眞渊都走出客观的文献学方法的范围，站到把古典的內容主观地断定为普遍眞理的信仰主义的立场上去。在这一点上，尽管两个人作为眞理所提出的“道”的內容是完全相反的，而他们的态度却是完全一样的。眞渊在徂徕式的方法、态度的影响下，一方面把以往由此积累的语言学的一文献学的方法进一步切实地加以应用，另一方面把国学家一直在追求的阐明文学一歌学上的古道这一工作继承下来（荷田春满也曾致力于万叶研究），通过有意识地应用古文辞学一语言学的方法，使这一工作更加成效卓著。

这时，由于他从万叶研究中得出独特的世界观，这一点在思想史上占有了值得重视的地位，从而作为复古国学的确立者登上了历史舞台。

他之所以对于《万叶集》和《古今集》中的古歌，即大体说来属于奈良朝时代的歌谣，比后世的歌谣更为重视，是因为第一，他继承了戶田茂睡以来的歌学精神，即对于那种由于高蹈派的技巧论这一难关而被贵族所垄断的和歌的反抗精神；第二，他接受了荷田春满对于平安朝文化的颓废倾向采取否定态度的见解。如果说春满对于文学有从道学观点加以批判的倾向，并从这种观点出发推崇质朴的《万叶集》和《古今集》；那么眞渊则是既从和歌的形式方面也从它的內容方面，换言之，既从技巧方面也从诗意一思想方面推崇《万叶集》。写出万叶风格的和歌的以眞渊为最早，春满纵然尊重万叶精神，但他的和歌并不是万叶风格，而他的侄儿荷田在满所

写的著名的《国歌八论》则认为《古今集》以前的作品"犹过实而不华",毋宁以《新古今集》为可取,在这个问题上同真渊进行过争论。

这时,对于理解真渊的世界观十分重要的是,他在春满的影响下,对于平安朝文化给予了否定的评价,从这种观点出发歌颂了万叶精神。在真渊看来,代表奈良朝时代的《万叶集》的和歌是"丈夫风格",而平安朝时代的《古今集》则都是"弱女风格",《古今集》中只有疑为奈良朝时代的无名氏的歌谣尚属可取。于是他提出如下的主张:"古歌专重格调,因是歌唱之物也。其格调大体说来,不论悠闲、明朗、清脆、深远,皆每人自然得来而成者,贯之以清高正直之心。且其高中有雅,直中有雄壮之心。……是以为了知晓古事,今观其格调之状,可知大和之国乃丈夫之国,此时弱女亦学习丈夫,故万叶集之歌,大都丈夫风格也。山背之国乃弱女之国,丈夫亦学习弱女,故古今歌集之歌,尽是弱女风格也。……抑夫上古各朝,其在大和之国建都时,以雄猛之皇威显于外,以宽和成于内,治服天下,是以国家日益繁荣,民一心尊上,自己亦以正直传于世。然而自从迁都山背之国,敬畏的皇威日益衰落,民亦附此阿彼,其心日趋邪恶。是何故耶,此乃不用丈夫之道,酿成欣赏弱女风格之国风,加之唐之国风盛行,民不畏上,出现奸心之故也。……古今歌集出现以后,认为温柔者为歌,以雄壮刚健者为贱,乃极端谬事也。"然而"古今歌集虽皆弱女风格,毕竟有不少古歌,如上所述,其间杂有心地清高而雄壮者,一切选择亦以此种心境为高。后撰集之劣于古今集,非可同日而语者也"(《新学》)。

真渊的上述见解,即摈斥"温柔的"、"女子风格",欣赏"雄壮的"、"丈夫风格",并从这种观点歌颂上古社会——奈良朝时代——及其万叶精神,这无疑是受到以道学观点评价文学的影响,具有从尚武主义观点来排斥软文学① 的倾向。因为他把封建军事统

① 软文学:主要指以感情、爱情为主题的文学作品。

治作为典型来评价历史的过去，所以他排斥平安朝的华丽的贵族文化，而把质朴的奈良朝时代——特别是佛教兴盛以前——的为统一国家而采取的军事统治加以理想化。然而另一方面，在他的世界观中，除了歌颂封建尚武主义、"雄壮之心"以外，还有另外一个因素，那就是针对"奸心"强调"直心"。这个"直心"和那个"雄壮之心"，在他看来，在万叶的古代精神中是不可分的统一体。然而这个"直心"与"外国的""讨厌的慧黠心"(《歌意考》)相反，被表象为人类的天性，所以眞渊对于古代的歌颂不仅仅是受到封建尚武主义的制约，同时还包含着对抗封建身分制束缚的"天地自然"之道的主张。在这一点上，可以说在他的世界观中，封建的东西和针对封建制的反对派动向的因素很微妙地交织在一起。眞渊之所以是复古国学的确立者，而且比荷田春满更前进一步，不外是由于他的世界观以歌颂古代和复古主义的形式反映了这种反对派动向的缘故。

眞渊排斥儒教和佛教的理由也在于这些外来思想使人们有了小聪明，由于它们教导人为的礼和制度，使人们丧失了"雄壮之心"、"直心"，丧失了符合"天地自然"的古代生活和精神。因此他说："上古时代，遵循在天神祖之道，天皇以庄严雄壮为表，臣下以武勇正直是专，治理天下。中古以后，采纳宣传外国人制定之许多烦琐政令，臣下亦分为文司、武司，贵文而贱武，于是吾皇神之道衰微，人心不直矣"(《贺茂翁家集》卷三)，又说："大凡儒道，使人心日趋慧黠，表面上崇敬君主，使之过分尊贵，于是天下便归臣心矣"，"大凡世上，如同穷山荒野自然出现道路，也是自然开辟出神代之道。国中自然出现之道一经昌盛，皇朝本应愈益昌盛。儒道眞是只能乱国"(《国意考》)，他把儒教看做是使符合"天地自然之心"的"神代之道"、"神祖之道"为之衰微的东西而加以非难。可是，由于他把"神代之道"表象为"如同荒山荒野自然出现道路"那样的天地自然之道，说："因而老子所说之天地自然，才符合天下之道"

(《国意考》),所以,不言而喻,这不仅仅是神道主义和名分论的尊卑论,而是隐藏着对于封建制的意识形态上的掩饰物——儒教的斗争,隐藏着反封建的萌芽。

对于儒教的这种批判也包含着对于严格的封建身分制、封建的尊卑观念的批判,这从眞渊所提倡的平等观就可以推测出来。他说在古代,女子并不劣于男子,主张:"此大和魂①,女子何劣之有","皇朝古昔,万事以母为本而尊贵之"(《新学》)。他更进一步说:"又,所谓人异于鸟兽,是人自夸而侮其它,亦唐人之癖也。如卑四方之国为夷戎,而其言之不通者也。凡天地间一切生物,非皆虫类乎"(《国意考》)。

然而,这种关于"天地间之虫"的人类平等的思想,作为对于儒教的目的论的反驳虽说与唯物论具有共同之点,但这本来是老庄思想,并不一定意味着对于(被认为是)人类自然权利的积极主张,从而并不意味着对于压制这种权利的封建制的积极反抗。眞渊的反儒教论有着显著的老庄倾向,是同"绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈"以及"慧智出,有大伪"的老子式的见解相一致的。因此,他虽然一方面揭穿佛教的"谎言"和因果报应说的虚妄,承认它"使人心变恶",但是另一方面,他却认为"天下之人不愚则君不昌",所以使人民变愚的佛教"并无大患"(《国意考》),不象攻击儒教那样攻击佛教。很清楚,这种愚民主义并不是适合于封建制反对派的意识形态,即不是资产阶级的意识形态。他的理想社会是"木板屋顶,土垣墙,布麻衣,黑葛缠的刀",拥戴"亲身携带弓箭行猎那样"的"天皇"的"愚"民社会。因此,纵然他反对可以用儒教加以理论化的封建身分制,但完全不是从资产阶级的人权观念出

① 大和魂:大和是日本的别名,"大和魂"就是日本魂,也就是日本统治阶级宣扬的所谓"日本民族固有的精神"。在日本军国主义对外侵略扩张的时代,"大和魂"成了日本军国主义精神的代名词。

发来反对，而是认为“直心”的、“愚的”人民的社会符合自然而加以歌颂罢了。

其所以如此，是由于从以下两点归结出来的局限性：当时町人以及高利贷地主或乡士地主对幕藩封建制的反对尚未酝酿成熟；而在真渊的世界观中得到一定反映的高利贷地主或乡士地主对于幕藩制虽然是反对的，但他们本身就是封建关系的支柱。因此，真渊虽然主张“天地自然”之道，但他把这个道一方面表象为依靠根深蒂固地保存着氏族—部族制度的古代社会的制度和精神；而另一方面却又表象为“丈夫风格”。所以，从结果来看，真渊并没有完全摆脱封建意识形态的范围。其原因是：第一，歌颂古代社会的质朴是把唐虞三代加以理想化的儒教思想，在德川时代，作为防止商业—高利贷资本侵蚀封建经济的对策，熊泽蕃山以来明确提出的俭约论、农兵制复兴论、仁政论，都具有歌颂古代的质朴、农兵制、（被认为）较轻的课税的倾向；第二，已如前述，醉心于“丈夫风格”，无非就是对于武士的统治——与文治主义相对——的歌颂。如果这样说是正确的话，那么他把德川家康称作“诚惶诚恐镇领尊严二荒[1]宫之大神”（《贺茂翁家集》卷三），写了两首和歌：“二荒山曙光灿烂，照来了和煦春天”，“神居下野二荒山，圣世应知永不变”，为当代唱赞歌（同上，卷一和卷二），是决非偶然的。

尽管这样，真渊在这种封建意识形态的掩盖下，酝酿了反映反封建动向的思想，从而使他所确立的复古国学成为当时的一种新颖的思潮。不过，这种反封建的动向是通过崇拜古代和老庄平均思想的形式反映出来的，所以它是如此幼稚而弱小的。这个幼稚而弱小的反封建因素，直到幕府末期也未能成长为资产阶级民主主义的动向，只是被包含在高利贷地主的仅仅反对幕藩的动向之

① 二荒山：即指栃木县西部的男体山，山上有二荒神社，祭祀二荒山神（大己贵命，即大国主命）。

中。与这种情况相对应，国学中的反封建因素，以后也没有得到健全的发展。

二

居于国学发展的最高峰的是本居宣长（享保十五年——享和元年，1730—1801年）。他出身于商业资本重要中心之一的伊势松坂①的町人家庭。在其文学研究中，他把对于封建意识形态，特别是对于儒教的道学的批判向前推进了一步。其次，在其语言学研究中，给作为古典学的国学开辟了新的生面。但同时，由于他崇拜古典，作为创世纪式神话的信奉者，他的神学观念达到了荒诞的地步，他把国学中合理的成分加以歪曲而塞进了这种观念之中。一句话，国学的优点和缺点，在他身上都最明确地表现出来了。

在他的世界观中最具有特点的，是他的文学—歌学论中的"事物的幽情"说和复古神道。这些因素，也和真渊一样，是同排斥儒教和佛教结合在一起的。

本居宣长的"事物的幽情"②说，和贺茂真渊对于万叶精神的歌颂相比，有着不同的意味，后者的封建道学思想的残余已被清除，这是值得注意之点。宣长已经不是奈良朝文学的赞美者，而是更为成熟的平安朝文学的赞美者，从而把文学—歌学的本质同伦理学区别开来，作为评价文学的尺度，以"幽情"的观念代替了善恶的观念。因此，他把认为《新古今集》"华过实少"的见解批评为"盲人之论"。关于推崇《新古今集》的荷田春满，他断言："这个古学家说新古今是隆盛之极，也是卓见。这是只偏于古的人所不及

① 松坂：江户时代原是古田氏的城下町，后为纪州藩的别府，是大量出现伊势商人的地方。现在是三重县的松坂市。

② "事物的幽情"：是指构成平安时代的文学及产生这种文学的贵族生活中心的理念，最早是由本居宣长指出的。"事物"即指客观对象，"幽情"即指主观感情与客观对象一致所产生的调和的感情世界，一般指优美、纤细、沉静、冥想的理念。

的”(«国歌八论评»)。他还在«源氏物语»中看到了独立于道德之外的文学的深刻的本质。在他看来,文学既不是“为了教人”,也不是以“雄壮”与否为价值尺度的。

“总之,和歌是根据事物所触发之幽情,不管好事坏事,只按内心所感而吟咏出来的艺术。说这是不合乎道的事,那是不应该有的事而在心中加以选择取舍,并非和歌的本意。大凡谏止不善,乃属于治国教人之道,所以不正当的恋爱等等,当然是应该深戒的。然而,和歌与教人之道无关,是以事物的幽情为主的另一种道,所以无论在什么情况下,也要抛开事情的善恶,不应加以可否。虽说如此,并不是把不好的行为说成是好事,只是说咏出来的和歌要有幽情才算最好。一切物语文①等都要按照这个意思好好玩味,来理解其中的情趣”(«石上私淑言»下)。所以“专写大丈夫雄壮的心情,认为男女的爱情柔媚可耻而不说”,“这都是粉饰表面,不是人的眞心”(同上),因此决不能给人感动(幽情),作为文学,这是不可取的。这样,单就承认艺术的独立价值,排斥了道学对艺术的评价这一点来说,宣长也是日本思想史上值得重视的人物。他的这种主张,即他所尊重的是平安朝文学而不是奈良朝文学,他所选择的是“弱女风格”而不是“丈夫风格”,看来是同眞渊针锋相对的。然而实际上,“事物的幽情”这一提法,不外是针对以儒、佛的“慧黠”矫正人情的封建道学,来肯定“直雅”之心,肯定人类的“眞实心情”的权利。因此,这一说法即使是在宣长接受眞渊的强烈感化以前形成的,但从逻辑上讲,仍可以说是眞渊所主张的“直心”的进一步引伸。如果从“雄壮之心”中抽出“直心”,再赋以“风雅”的性质,大概就是从眞渊到宣长的飞跃吧。也就是说,赞美“风雅”的“心词”,主张为艺术而艺术,乃是自眞渊开始的对儒、佛的道学世界观的批判进一步发展的结果。

① 物语文:物语指小说、散文作品的一种体裁,物语文指这种体裁的文章。

从这种观点出发，宣长把平安朝时代的小说，特别是《源氏物语》从把它解释为“寓言”或者解释为描写因果报应之理的说法中拯救出来，并提出应该以文学固有的标准给以评价的主张。他说：“物语本是以体会事物的幽情为主，至于它的情节，要知道，反乎儒佛之教的地方也总会是多得很”，并根据这个理由断言：“说这个物语的本意是劝善惩恶，尤其说是警戒好色的说法，这完全是诬蔑”(《玉梳子》)，他竭力要把文学从道学的统治下解放出来。这种文学论，也可以说是把近松、西鹤等人在创作中，在相当程度上，早已实践了的事情加以理论化的。

这样的艺术论，就他来说，是同古代日本在没有“恶神作乱”时就“直情径行，即得中正而道自备”(《葛花》下卷)或者“人欲即天理”(《直毗灵》)那种自然主义的伦理说—快乐说结合在一起的。“天地自然”之道的主张，在这里明确地达到了对于人类的自然和自然欲求的率直的肯定。

这样，我们就看到了在宣长的艺术论和道德论中包含着资产阶级世界观的因素。这一点说明了他主要是町人的思想家。然而，日本的町人同西欧的资产阶级不同，它并没有得到独特的强有力的发展。与此相对应，宣长的资产阶级思想的萌芽也仅仅是他的世界观的一个侧面、一个部分、一个因素而已，由于他的非资产阶级的、前资本主义的神学性质，这个萌芽也没有得到进一步的发展。

宣长的“事物的幽情”观念，以及与此相结合的对于人性的肯定，从逻辑上说，是根据排斥儒、佛的“慧黠”和“理”的立场归结出来的，而他的这种反理性主义是同徂徕排斥“人智推测之妄说”和“私智”，盲信古典的态度相同的。他认为：“凡是神的所作所为，不是凡人以寻常的道理所能测知的。人智无论怎样聪慧，也是有限的，藐小的，超出它的范围以外的事，是不得而知的”(《葛花》上

卷），他由此得出结论，要人们把"神典"中所写的统统作为真理加以信奉，并根据《古事记》的神代卷创造了神学的世界观和复古神道。这样，他在文学上推崇平安朝时代，而在"道"上却返回到神代去了，比起主要醉心于奈良朝的万叶精神的贺茂真渊来，其古道主义更为彻底，因而也就更加滑到不合理的世界中去了。然而宣长的这种神学的、神秘的世界观也不是突然产生的，当时流行的神道说如垂加神道之类是它的先驱，而且是从贺茂真渊的古道论出发的。真渊把"天地自然"之道表象为"神祖之道"，他认为"我皇国之古道，天地自然，既圆亦平，人之心词难以尽言，故后人难以得知"（《国意考》），开辟了走向神秘主义的道路。不过，真渊还完全没有形成神学的世界观。

宣长的神道说的特点是，他排斥了从来的神道家视为最重要的古典《日本书纪》，说它是受了"汉意"①影响的产物，他搬出《古事记》来，并排除了一切根据佛教和儒教观点对它的解释，构成了他独特的观点。因此，他极力排斥那种把天神同五行配合起来，或者把神代卷解释为寓言，解释为假托神话讲道的牵强附会之说，他坚持了认为神代卷的记述乃是当时的真实事实，它本身就是真理的立场。这种古典信仰是以上述反理性主义和排斥穷理论为认识论基础的。

宣长的神学，在内容上与以往的神学不同的第一个特点在于，他不是在天御中主尊或者国常立尊二神，而是在高御产灵神、神御产灵神的"产灵的御灵"上找出创造宇宙的原理，把体现了胚胎于后两个产灵神之道的天照大御神视为最高的神。他所以这样否定了天御中主尊或者国常立尊作为最高神的资格，而主张产灵神和天照大御神的尊严，是因为前两个神在《古事记》和《日本书纪》中只是作为最初的神记载下来，并没有说它是最高神，与此相反，产灵

① 汉意：指学习汉籍，醉心和崇拜中国国风的心理状态。

神则作为万物的祖神，即皇祖神，天照大御神则完全是作为皇祖受到尊崇的缘故。这就是说，“抑夫天地始成，一切诸神、万国人类、万物，皆由于高皇产灵尊（正确地说是“叫作高皇产灵神、神皇产灵神的二神”——根据《玉匣》——作者）之产灵之神德而生成，故可称为天地诸神万物之大祖者，此御神也，……又特别应称为帝王之大祖者，天照大御神也，所谓君臣，只是由于天照大御神开始统治高天原，成为其君，才有君臣之分，前此，无所谓君臣”（《伊势二宫割竹之辨》）。因此，“传于皇国之道，正是神代所传来，其基本是由于高御产灵神、神御产灵神之产灵，由伊邪那岐、伊邪那美二神①开始，由天照大御神继承传行之道”（《答问录》）。象这样，把创造世界的根本原理归之于产灵神，以及诸神的尊卑关系不是根据天神和国神来区别，而是结合皇统来决定，这是宣长所倡始的复古神道的重要特点之一。

本居神道的第二个特点是，主张世界万物分为“显事”和“幽事”两个侧面，前者由天照大御神的子孙统治，后者由大国主命主宰。这种主张认为“所谓幽事，是指天下的治乱吉凶、人的祸福等等，以及其他一切不能显然知道是谁所作，是神在冥冥中所为的事情。所谓显事，是世人所行的事，即所谓人事”，“本来世上一切事情都是根据神的意志的，因此，所谓显事归根到底，也就是幽事。然而两者还是有所不同，其差别就是：譬如神就是人，幽事是人在做什么；譬如世上的人是木偶，显事就是这个木偶有了头和手脚，在做什么”（《玉匣》）。这样，企图把幽事的世界说得更为优越，这虽然是神学的必然的发展道路，但不能不说是值得注意之点。

第三个特点就是如下的主张，即“神道之安人心就在于人死亡

① 伊邪那岐、伊邪那美（《古事记》），也作“伊奘诺尊、伊奘册尊”（《日本书纪》），在日本神话中是受天神之命，开始经营日本国土，产生众神，分掌山海、草木的偶神，也是天照大神，素戋鸣尊的父母神。

后不论善人恶人统统进入冥府”。“冥府虽是腌脏的不好的地方，但死后必须到那里去，所以世上再沒有比死亡更可悲的事了”(《答问录》、《玉匣》)。这种对于死后灵魂的幸福以及极乐世界的否定，来自对于《古事记》中有关伊邪那美命进入黄泉国的记述的忠实的解释；然而对于神学来说，不消说，是一个不利的因素。

第四个特点是如下的思想：世上的一切事情都是诸神的所作所为，诸神之中，有善神和恶神，“所谓恶神是根据伊邪那岐大御神在禊祓时由黄泉国的污秽生出的叫做祸津日神的神灵而作种种邪恶之事的诸神”(《玉匣》)，自然界和社会中一切不良现象都起因于祸津日神。根据这一主张，宣长反驳了因果报应以及对于阴德的阳报这种佛教的和儒教的思想，强调了恶人不一定受惩罚，善人不一定享福的事实，亦即强调了以人类的“理”无法理解的事实的存在，并把这种事实归因于祸津日神，于是从神学中完全排除了道学的因素。

第五个特点是如下的主张：“天照大御神这个名称就是普照这个世界的太阳的意思”，日本之所以是万国之冠，在于“它是普照四海四方的天照大御神出生的本国，因而它是万国之本源的国家”，“至于本朝的皇统，乃是普照世界的天照大御神的后嗣，正如天壤无穷的神敕所说，直到万世后代也不动摇，只要有天有地，就一直传续下去”(《玉匣》)。

从上述这些有特点的主张就可以看出，宣长的神道说是完全排斥“理”的，因而是同哲学完全背道而驰的，对于诸神的地位以及相互关系也沒有形成任何体系，这是它的缺点。如果说贺茂真渊对于儒教的目的论和佛教的因果报应说的反驳，毋宁说带有几分无神论的调子，是从合理的见地出发的，那么本居宣长否认对于善行和敬神在生前和死后的报应的见解，或多或少是以对于诸神的绝对依赖的感情——认为死的可悲也是神之所为，是“神道的安

心"这种宗教意识——为基础的，因而是具有神学内容的[1]。然而，它既然同时也包含着命运论的因素，那么就同要求未来的快乐作为现在苦痛的报酬的固有的宗教意识相矛盾了，作为宗教就不可能具有普遍性。本居神道的这些缺点后来由平田笃胤给消除了。

然而最重要的是宣长的神道极其强烈地提出了日本的优越地位观念和尊皇观念。认为日本是神国的思想，关于皇室尊严的思想本身，或多或少是同以往的所有神道说结合在一起的，特别是尊皇思想，是南朝的柱石——北畠亲房和以后的担任神官的神道家所坚持的思想。但是强调日本在世界上的优越地位，并且作为这种优越性的证据，除了日本是天照大御神的本国，皇统连绵以外，还举出我国的大米质量最好，我国物产丰富因而不需要进口外国物品等等，力图具体地加以证明，这是宣长的主要特点。与当时大多数儒者以中国为中华，或者象贺茂真渊那样认为华夷之分不合理而加以驳斥相反，这种认为日本是中华，把其他一切国家都看作夷狄的倾向，明显地表示出在德川封建制走向衰落时期诞生了的国权主义①。然而这个萌芽状态的国权主义的主要社会基础却是町人和农村地主——前者虽然有着国民的阶级性格，但是它们却还没有摆脱对于封建制的依存和寄生；后者本身就是以肯定封建生产关系的支柱出现的，尽管他们作为封建割据的反对派，也具有国权主义性质。对于这相互结合在一起的两者，看来宣长的世界观是偏重于町人一方的。他的尊皇思想，仅就它同国权主义倾向的结合这一点而言，可以说也正是这种"自上而下"的统一动向的唯心主义的反映。但无论如何，当时正在诞生的国权主义是以町人——

[1] 指出宣长的这一信仰形态受了净土宗他力信仰的影响，是村冈典嗣的卓见。——原注

① 国权主义：这是一种站在维护和确立国民的利益和权威的立场，争取建立近代国家的思想、运动。和英文 nationalism（民族主义、国家主义）的原来含义略有出入。

它还沒有成长为近代资产阶级这个国权主义的眞正社会支柱——和封建身分的农村地主为地盘的，因而也就制约了这个国权主义本身的发展，容许了对它加以神学的解释，妨碍了它在合理形式下发挥它的理论。

国权主义的萌芽就这样在它还沒有被意识到是国权主义的情况下，就被封闭在神学的世界观中去了。因此，本居宣长的政治观点，归根结蒂沒有超出町人和高利贷地主歌颂当代的意识的范围以外。他在《秘本玉匣》中尖锐地指出"穷人由于富人而更加贫穷，富人由于穷人而更加富有"的社会情况，承认劳动农民的贫困化愈益导致更加激化的农民暴动，明确地认识到封建制社会矛盾的出现，但是他同时却支持富者——町人，主张他们的财富"都是他们的祖先或个人劳动所得的金银，即使一分钱，也沒有被剥夺的道理"。他决不是提倡打倒封建制或幕藩制，为了解决激化的社会矛盾，他把希望完全寄托在领主的"仁政"(这不外是"分散富人的金钱以赈济贫民的方法")和抑制奢侈、实行节约上。当然，在当时说来，慢说打倒封建制，就是打倒幕藩制也是不可想象的。不过，他同山县大弍一派不同，他不但不非难幕府，而且主张："以古代的自然强加于现时，反而是违背自然的强暴之举"，任何时代所行的任何的道，都是"当时的神道"，因而"一味认为应该按上古的样子治理后世，就是想以人力胜过神力，不仅不可能，反而是违背当时的神道的"(《答问录》)，从而为肯定现状论奠定了基础，这是值得注意的。从这种理论出发，他说："天下之民都是当时由天照大御神交给东照御祖命① 代代大将家治理的人民，国也是天照大御神交给他治理的国"(《玉匣》)，又歌颂道："生在太平国，又逢太平世，一切都平安，自然无忧虑"，"东照宫神治天下，太平盛世垂千古"(《玉鉾

① 东照御祖命：东照，即东照宫，指德川家康，御祖指祖辈(皇祖)，命也作"尊"，是对"神"或贵人的尊称。

百首》)这也是很自然的。

总之，贺茂眞渊的古典的语言学研究和他对于人类本能的肯定等合理的方面，通过本居宣长更加向前推进了一步，同时形成了神学的世界观，而眞渊采取了仿佛可以通向唯物主义的形式的目的论批判，被这种神学的观点改造了，眞渊的反封建的萌芽，经过宣长而明确地带上了国权主义的色彩，同时也通过这种神学的形式而被神秘化，被提高到天上了，而地上的关系，则沒有超出对当代的歌颂。就这样，复古国学作为合理的东西同不理合的东西，近代的东西同非近代的东西的矛盾的统一的特点，通过宣长就极为尖锐地呈现出来了。

三

最后，尽管贺茂眞渊和本居宣长在国学家之间拥有很大的势力，他们的思想是国学之所以有别于儒教和佛教的具有极大特点的思想，但是正因为如此，宣长在一般国学家之间却遇到了很多论敌。因此，必须注意到，复古国学的见解并非一般国学家的共同财产这一事实。例如和眞渊同时代的多田义俊认为太宰春台的神道论是"有大器量之论"，并对此表示钦佩(《南岭遗稿》)；同宣长一起，同是眞渊的最高门徒的村田春海则嘲笑宣长一派的神道说和对于古典的迷信(《织锦舍随笔》——"神代的年数"项)；就学于眞渊的门徒加藤宇万伎的上田秋成——《雨月物语》的作者，以奇才闻名——指出宣长的皇国至上主义的不合理性，与他进行了爭论(宣长的《呵刈葭》就是这一爭论的产物)；稍后，沼田顺义以其《国意考辩妄》批判了眞渊，又以其《级长戶风》批判了宣长(及其论敌、儒者市川鹤鸣)等等。另一个和宣长同时代的国学家一考古学家藤井贞干是泰伯说的信奉者，曾受到宣长所写《钳狂人》的大力攻击。塙保已一、伊势贞丈以及垂加派的谷川士清等也都是当时

有实力的国学家，但他们同复古神道的思想毫无共同之处，毋宁说他们是考证研究的杰出人物。

这些事实都说明国学并不是必然要产生复古国学思想的。然而，对国学来说，复古国学的世界观仍然是一个有特点的世界观。因为，如果国学单单是关于古典和古代的实证主义的研究，那么它就是大体上有别于哲学和世界观的经验认识问题，而这种研究也可以同儒教和佛教的世界观结合起来，同时这种结合也并不能产生任何新的世界观。然而，复古国学确实是以新的世界观出现的，在这一点上，它具有着给国学带来特点的本质上的特征。

这种新的世界观的出现，引起了很多争论，特别是受到儒学——它曾遭到复古国学的最强烈的排斥——的攻击，乃是当然的趋势。属于徂徕派的野村公台写了《读国意考》，攻击了真渊；市川鹤鸣写了《末贺能比连》批判了宣长的《直毗灵》，后者为了回答这一批判，写了《葛花》(沼田顺义的《级长戸风》是针对这一论战的批判，对于沼田的这一著作，支持宣长的有菅原定理的《花能志贺良美》、新庄道雄的《葛根》、原田重枝的《加倍志廼风》、小林文康的《麻须美镜》，围绕这些著作，又展开了新的争论)。另外一个批判《直毗灵》的山田维则所写《神道蔀障辩》也是带有儒教色彩的。藤田东湖、会泽正志等水戸派的儒者，也对宣长一派不断进行批判。儒者同复古国学家的这一论战，如同后者同其他一般国学家的论战一样，暴露了复古国学的理论弱点。尽管如此，复古国学—复古神道并没有因而衰弱下去，它反而更加广泛地普及起来。这是因为它虽然在逻辑的批判面前软弱无力，但是却迎合了随着幕藩制的接近告终而日益抬头的社会因素的心理。

第四节　心学的诞生

一

享保十四年(1729年)，由石田梅岩(贞享二年——延享元年，1685—1748年)在京都开始提倡的心学(石门心学)，是同王阳明的所谓心学不同的另一种心学，并不象一部分学者所想的那样，两者之间有什么思想方面的继承关系。然而，如同前面所说，和中江藤树的"心学"在某种程度上志在教化庶民一样，出身于商家管事人的梅岩的心学，是完全为了教化庶民，特别是町人这个目的而诞生的。如果说在中江藤树的时代，町人还没有成长到追求自己的"道"的程度，因而他的理论也未能同町人结合起来，而是抽象的理论；那末享保时代则是这样的一个时代了，即町人的人数已经显著增加，并且以改铸货币为转折点，引起剧烈的物价变动，致使中小商人在经济上浮沈无常，而武士阶级则认为商人的营利似乎是不合理的。特别是由于武士团的贫困化，使得它的思想家们说什么"町人这种人除了赚取武士的俸禄以外，是没有任何益处的人"(林子平《上书》)，或者说什么"所谓游民就是商人这类人，不耕而食，不织而衣"(高野昌磧《富强六略》)。

在这样情况下，要求有一种为商人指出"齐家"之道，肯定"商人是以直取利而为生的，以直取利是商人的正直。不取利不是商人之道"(梅岩《都鄙问答》卷二)，从而对于商业活动从伦理学上加以阐明的理论，这也是很自然的事情。例如中井竹山就说："商人之利就是武士的奉禄和农民的耕种所得，都是义，而不是利。只有贪图非分的高利才是利欲，这样就陷于奸曲，而违背道义了"(《蒙养篇》)。他试图提出一种町人的伦理学。然而，这种观点作为特殊的町人的意识形态，作为一个流派，归根结蒂还是由心学建立起

来的。

心学的理论是由石田梅岩及其高徒手岛堵庵(享保三年——天明六年，1718—1786)建立起来，又由其追随者大力加以通俗化，为教化庶民服务的，因而它的内容受到宋学的影响最多。梅岩本人就说:“所谓学问之最高境地是尽心知性，知性则知天，知天则天即孔孟之心也，知孔孟之心，则宋儒之心亦一也”(《都鄙问答》卷二)，堵庵之子上河正扬也说:“梅岩石田先生，以天资卓越之才，生斯日域①，学本程朱，发性理之蕴奥”(《圣贤证语国字解》序)，他们都清楚地承认同宋学的关系。

梅岩的理论的出发点是“知性”[1]，但这个“性理”学并不象宋学那么严密。“知性者学问之纲领也”;“其所谓性者，自人至禽兽草木，受得于天以生之理也。松色绿，樱开花，有羽之物飞于空，有鳞之物游于水，日月之悬于天，皆一理也。见去年四季之行而知今年，见昨日之事而知今日。此即所谓见故而知天性之谓也。知性时，五常五伦之道，备其中矣”(同上，卷一)。“天地以生物为心，其所生之物，各得天地生物之心以为心。然而被人欲所掩而失此心，故尽其心而归于天地之心”云云(同上，卷三)。——这样，心学阐明被“人欲”掩蔽的本来之性的态度，同宋学是一致的。在有关自然哲学的问题上，他攻击仁斋派的观点说:“天地者兼死活之二者也。……然而用私意者，谓天地为活物，知其一方而不知摄死活为一理，因而为害颇甚”(同上，卷三)，但他并不埋头于理与气的关系的理论问题，他满足于“天之心，人也，人之心，天也”;“我为万物之一，万物者天所生之子也，所以万物乃此心也”(同上)这类的庸俗唯心主义。所以，心学尽管是解释宋儒，但却显著地接近于阳明学

① 日域，指日本。

[1] 梅岩的“知性”这一根本命题被堵庵用通俗的说法翻译为“知本心”。——原注

派，又由于它的庸俗派的本质，竟然同神、佛、老庄等一切宗教以及从宗教的观点所理解的倾向相妥协。关于神道，梅岩说："凡信仰神者，为清净其心也"，"我朝是继太神宫之后嗣而即位者，因而奉天照皇太神宫为宗庙，是一国之君之祖先，所以下至万民悉皆参诣，称为参宫"（同上，卷二），关于佛教，他说："清心，佛教亦然。但修身齐家，治国平天下之法，当以儒道为善"（卷二），"佛法亦救人之法也。……以佛法所得之心与以儒道所得之心，其心焉有不同耶？"又主张说："而且佛、老庄之教亦可谓磨心之磨石，亦不应舍弃"，他所持的立场是："儒道、佛道以至老子庄子，都应考虑为襄助此国而用之"（卷三）。象这样，凡是唯心主义乃至宗教学说一概与以接受的态度，在理论上就是认为"天地未辟之说，以及天辟于子，地辟于丑，人生于寅等之说虽似怪诞，都有正确的一面"（《都鄙问答》卷四），同蒙昧的开辟论相妥协，在实际上就是遵守"供奉神佛不可疏忽"（堵庵《前训》）的教训了。

总之，心学是在町人阶层这个地盘上产生的庸俗儒学，在这一类学说中是属于在理论上未加精练的唯心主义，是以儒教为基础的种种唯心主义哲学和宗教思想的折衷物。

二

心学在伦理学上的特点是把**俭约**提高到道德原理的高度。当然，俭约这个观念是儒教所固有的，而且作为武士和农民的贫困化的对策，也经常强调俭约，所以俭约的说教丝毫也不新奇。然而其他儒者提倡俭约，毋宁说是出于经济上的需要，或者出于受到经济制约的政治上的需要，从这一点来说，当然也是一种道德，但在心学则如同中江藤树的"孝"一样，被提高到根本道德的高度，它的特点就在于此。

梅岩说："俭约使用财物，其中具有爱人之理"（因为"虽欲爱

人，如果财用不足”，则不可能），又说：“俭约非他，乃为恢复天生之正直也……正直一行，则世间同归和睦，四海之内皆如兄弟”，“俭约不仅限于衣服财器，乃为教导所有人无私曲，居心正直也”（《齐家论》下），这样把俭约当作了根本的道德。俭约的说教是一切心学家的“道话”①的特点，是中小町人的财富由于一点点的奢侈或物价变动就可能破产在这一时期的思想观念上的反映，而同俭约紧密结合在一起的“正直”，则是要求这一时期人与人的所有权关系、借贷关系、交换关系圆滑进行的反映。所以说：“我物即为我物，人之物即是人之物，借出之物就要收回，借来之物就要归还，不能有丝毫私心，此即正直”（同上）。当时由于浮沈无常的町人的破产而引起借贷关系的紊乱，违反“交换正义”（等价交换）的盗贼式商业的横行，还有由于武士阶级的奢侈而对庶民的横征暴敛，倚仗武家政权对町人赖债不还等等成了普遍现象，所以强调俭约和正直，特别是对于町人来说，是必要的。

与此同时，在这一时代曾再三发布俭约令，所以关于俭约道德的说教也是完全符合统治阶级的方针的。因此，心学关于俭约的说教也就是“贫富皆是天命，因而应该满足于此身现状之教导”，也就是“按照自己身分，不多不少，适当消费财物”（《齐家论》下）的说教，也就是不应该忘记“御仁政”和“圣代之太平治化”，“国恩浩荡”，不可“作为下民而无道放逸，犯上而不知自己身分”而生活奢侈的说教，这决不是偶然的。这是因为，心学是根据町人也要有作人的尊严，也必须有其自身之道这种意识而产生的，但其结果这个道无非是寄生于封建经济的商人—高利贷资本的“齐家”之道，一面盲从于武家政体，一面在这个政体的范围内谋求自己经济生活安定之道而已。

① 道话，即心学道话，指进行心学教化的训话，即举出浅近的例子，通俗易懂地解说当代的伦理观点。

然而，所谓俭约，所谓正直，作为这两者的基础的“身分”观念，即“一切农工商皆是下贱人，以贱者身分而认为与高贵之武家相同，是愚蠢的”(《齐家论》上)的观念，在心学来说，和一般儒学一样，也是产生对上则忠，对亲则孝的思想的，同时也正是町人以外的社会阶层所能接受的。因此它不久就通过地主一富豪传入农村，在东北地方那样文化落后地区，连藩办学校也没有的地方，则作为儒教的代用品被诸侯所利用。尽管有中井竹山这样人在他呈给松平定信的《草茅危言》中把梅岩斥为异端，但是定信是心学的热心保护者，所以他还是利用它来教化(其实是蒙昧化)民众。但是毕竟由于藩校的建立以及失掉了诸侯的保护以后，心学便在武家之间趋于衰落，而在町人阶层之间则相反地根深蒂固地维持下来，这是一种很有特点的现象。《町人的身体改造》(手岛堵庵)、《赚钱的传授》(胁坂义堂)、《致福的神的传授》(同上)、《摇钱树的传授》(同上)等等著作，正是心学家的特色，从许多有实力的心学家都是町人出身这一点来看，也可以知道心学产生的主要地盘是町人了。随着幕府末期的到来，心学在全国范围内，包括农村，都有了某种程度的普及。而它的本来就是卑俗的思想内容，也随着越发堕落为低落的奴隶精神的说教，它的封建身分观念和屈从道德，到了明治时期，几乎被群众完全抛弃了。

第五节 反封建和反幕藩思潮的抬头
——安藤昌益和尊王派

一

安藤昌益作为德川时代思想史上的特殊人物引人注目。他的情况，还好象是个谜，关于他的经历，只知道他出生于秋田，曾在后奥州八戸行医，他的写作活动是在宝历年代。关于他的门生，虽然

知道他们的姓名，但他们的活动，几乎一无所知。然而仅根据现在介绍出来的资料[1]，便可以判明，他不仅作为社会思想家占有独特的地位，他的哲学——自然哲学——也有值得注目的东西。

安藤昌益通过对于古来中国式的自然哲学——自然观——的反驳，试图建立一个独特的理论，不过在当时的条件下，他还不可能抛弃气、阴阳、五行的范畴。他企图对这些范畴加以新的解释，但由于他的思惟受到科学的幼稚性的制约，理所当然地未能避免种种的专断、偏见和烦琐主义。

尽管这样，如果拨开那些混乱和外衣，指出他自然观的根本，便可以看到里面所包含的合理的因素。

在他看来，自然是"一气之进退"，而"阴阳是自然进退之异名"，所谓五行，可以说是这"一气"的相(Phase)。他说"五行是自然之无始无终之一神气，自感而小进为木，大进为火，小退为金，大退为水，中而为土"。因而，五行是五而一，形成统一，天地和作为"小天地"的男女等等也是"二而一之一眞气"，所以把这些东西互相割裂开，使之差别化，是不正确的。总之，昌益认为"一气"、"一眞气"的"无始无终"的生生流转就是天地自然的实体。

这个"一气"以及作为其诸相的五行，通过"进通"、"休横"、"退逆"的形式显现出来而成为种种现象，"其通气为转(天——作者)，其横休气为定(地——作者)，其退逆气生为中土之物。如此达到生出物来，通气生人，横气生鸟兽虫鱼，逆气生穀种草木，转定之间，虽万物亦无有此外者。人通于转定而直立，鸟飞而横，兽走而横。……草木穀种附根于土而逆立也"(《自然眞营道》)——这就是

〔1〕 关于他的基本资料是三枝博音编《日本哲学全书》第九卷所载的他的著作《自然真营道》(宝历三年刊)和介绍他未出版的《自然真营道》(宝历五年)及未出版的《统道真传》的思想的渡边大涛著《安藤昌益和自然真营道》，其他介绍论文中有安藤昌益的发现者狩野亨吉博士的《安藤昌益》(岩波讲座《世界思潮》所载)。——原注

昌益所设想的自然介形象的轮廓。他还试图应用这个"通、横、逆"[1]的范畴来说明生理和病理。

如上所述，安藤昌益的自然哲学是由"一气"、"一眞气"、"五行"、"阴阳"、"通横逆"这些中国哲学的范畴构成的，而这些范畴既然已被现代科学所淘汰，那么从现代思想的水平来看，当然是非科学的了。虽然如此，但他同邵康节的天地"一元"说相对抗，强调"转定无始无终也，故无一元之说"，他极力抨击意味着开辟论观念及其残余的"太极"观念，主张"五行无始无终自然而然，则无有一点增减"，"无始无终之转定何有大减大增乎"，他认为"阴阳者自然进退之异名，明显易测也。神者自然一通妙气，是自进退之阴阳，则甚易测者，此神也"(《自然眞营道》)，他反对阴阳概念的神秘化(把它看作"不测")，只承认神也仅是自然本身，是表达自然的运动的"妙"、"眞"的概念，这是合理的见解，表现出趋向唯物主义的自然观。"气"本来是物活论的表象，它既然不是纯化了的物质概念，那么昌益的世界观就不可能是从严密意义来说的唯物主义。然而，因为当中国人和日本人还没有接触到欧洲的物理学化学以前，即使他们是唯物主义者，也只能把物质包摄在"气"这个概念之内；又因为一般的唯物主义哲学，在其初期阶段，或多或少，都不能避免物活论意义的泛神论，所以，绝不能拘泥于"一气"、"通横逆"这些用词而忽视了昌益的世界观中的唯物主义因素。

我们已经谈到，在伊藤仁斋的自然观——认为自然的本质是"一元气"，认为自然是"一大活物"的见解中包含着唯物主义的倾向。然而，如果说仁斋由于他的唯心主义的伦理学，总的说来他的世界观染上了唯心主义的色彩，相反地就安藤昌益来说，他的趋向唯物主义的世界观，虽然从现代科学的观点来看，包含着种种似乎

[1] "通、横、逆"的思想出自邵康节，在林罗山的《三德抄》、尾藤二洲的《中庸图解》、广濑淡窗的《义府》中也可以看到。——原注

荒诞无稽的夹杂物，但由于它对宗教的勇敢果断的批判，使它的唯物主义特点更加明显。

二

安藤昌益的宗教批判，与其说是对于宗教的逻辑上的批判，无宁说是对于宗教的社会作用的批判，是对于产生和维护宗教的社会关系的批判，这一点有他作为思想家值得注目的独特性。

然而他并沒有摆脱儒教的传统思想——由自然类推人类的理论，即认为万物之“灵”的人类集中地具备着天地眞理的思想，他主张“人眞接就是转定”。“如欲眞正知道转定，则不可向外求，只应以吾之身神（即身心——作者）辨明之”（《自然眞营道》）。因此，安藤昌益对于人类世界（社会关系和意识形态）的批判的理论出发点是自然哲学。

如前所述，他的自然哲学贯穿着这样一种思想，即所谓自然，乃是“自然而然”无始无终的“一眞气”（或者“活眞之总体”），因而把这个“总体”相互分割为天、地、日、月、男、女等，定出“二别”是错误的。他从这个观点出发，引出人类的自然生活（“自然世”），主张说：“……故随日月运行之度而进行春生发、夏盛育、秋实收、冬枯藏之耕织时，则五行自然而然之小大进退之妙用之常，在人伦世中，无上无下，无贵无贱，无富无贫、唯自然常安也”（《自然眞营道》）。因此，“随日月运行之度而进行”的“耕织”，换言之沒有掠取的“直耕”乃是人类的自然生活，是他的社会理想。他的自然哲学所强调的天地和日月，本来是二而一，虽然包含着差别但是不可分割，不外就是对于那种根据天地、阴阳的差别（如说天贵、地贱、阴淸、阳浊等等）而引出人类世界的尊卑、上下的世界观的抗议。在他看来，提出了“二别教门”的这种世界观，都是那些盗窃“直耕”（沒有掠取的共同体农业）的人（释迦、孔子和其他圣人）所编造的“私法”。他

对宗教的批判实际上就是对于这种“盗窃直耕”的人们所统治的社会(“法世”)的意识形态,对于作为这些人的“私法”的宗教(也包括儒教)的抨击。

“儒书、佛书皆不阐明作为自然眞道本体之直耕之妙序,而埋没之,妄自建立天地、日月、男女、君民、佛众、上下、尊卑、善恶等一切二别的教门,盗取二而一之一眞气之眞道,迷惑天下。知自然之道而为之乎,不知而为之乎。若知而为之,则为利己而盗窃天道也”。“知而盗窃者,盗贼也,圣、释即此也。……使社会成为上下皆妄自盗窃之世,即圣、释之罪也”。“贪取民之直耕,施之于民,犹可谓之仁乎?是妄恶也。少税歛即可谓施于民,仁于民乎,是逆贼也”(根据渡边大涛的著作引用,以下同)。——这就是安藤昌益对于儒教的意识形态和对于佛教加以详细批判的出发点。

从这一立场出发,他把“天神七代地神五代论”也攻击得体无完肤,斥之为“重迷戏法”、“妄戏”。关于老庄思想,也认为它的“遁世入山”的逃避现实、尊重虚无、寂静而逃避“直耕”的隐遁倾向是“盗窃天地眞道者”而加以攻击,进一步把兵术、医术也斥之为反“自然”的“法”。安藤昌益认为这一切“私法”无非都是“不耕贪食之徒”为了维护自己的意识形态。

他之所以这样痛击“不耕贪食”的思想体系,原来就是他反对“不耕贪食”本身,反对“法世”(阶级社会)本身的结果。因此,关于武士,他认为“士者武士也。君下立武士,贪众人直耕之谷产,若有抗之者,则以众多武士捕缚之。是盗窃自然之天下,故恐责己也”,对武家制度和一般“不耕贪食”制度提出了抗议。

由此我们可以看到,安藤昌益是“直耕”的人民、劳动农民的思想家,是发现社会的万恶根源在于“不耕贪食”,封建制的根本矛盾就在于武士的存在本身这样一位反封建思想家。他是农民民主主义的先驱者,当然明治时代以来出现的这种民主主义在德川时代

尚未成熟，但在昌益的时代中开始频繁化和激烈化了的农民起义已经显示了这种萌芽。

不消说，虽然安藤昌益梦想的是“小国寡民”（老子)的“自然世”,从根本上反对封建制度，但是由于打倒封建制的社会条件在当时尚未成熟,因而他就不得不倾向于“吾道不谈兵”这种和平主义态度了;而他的自然哲学的特点是针对老庄的虚无、寂静而提出的“活真”,无始无终的自我活动，尽管如此，但是他的社会观却和老庄思想有一脉相通之处。然而这并不能看做是仅仅由于老庄思想的影响而造成的偶然现象。如前所述，在他的自然哲学的见解中,决不能说老庄的影响特别显著。而且他的思想，首先是，从当时的社会情况(农村中阶级分化的进展、劳动农民贫困破产的增多、农村荒废倾向的显著、日益普遍化的农民起义)等等来看并不是什么奇怪的东西;其次，从思想史方面来看，他的思想根源，看来也是来自儒者对于僧侣和“淫祠”① 这些“不耕贪食”的存在的批判的。在他描写“自然世”状态的文章中，强调在那里沒有一切上下、男尊女卑，沒有掠取，沒有圣贤和愚不肖的区别，沒有商人和奢侈品的生产者，所行的是自然之道，他说:“若无虚构地狱极乐以贪食众人布施之奸僧之佛法，即无被虚伪利己之巧言所迷惑之人。无奸僧之佛法，即无不耕贪食之乞丐、非人②、托钵僧、山伏③等盗贼之徒;若无以神道骗人之法，即无贩卖祈祷以骗食之游手好闲之徒。无骗人之神佛，即无修建佛寺神社等天下之巨大浪费”等等，这些论调同许多儒者对于佛寺、“淫祠”的批判是一样的。熊泽蕃山排斥以儒为业是因为他把职业儒者看做是“人伦”(士农工商)之外的不劳而食的游民，而昌益则更进一步，把武士本身也看做游民，把许多儒者对

① “淫祠”，指祭祀邪神的神社。

② 非人:贱民。

③ 山伏:修道僧。

于诱人“奢侈”的工业和高利贷一商业资本抱有否定态度的农本主义更加彻底地向前推进了一步。

然而，他的学说的社会根据同儒者的排斥佛教、排斥游民和农本主义是根本不同的，完全是站在农民立场上的农本主义，是劳动农民对于武家制度的抗议。

三

象安藤昌益这样的急进的封建制批判者，站在农本主义的立场上，主张一切人都参加农耕生活，淘汰一切“不耕贪食”之徒，废除货币等等，在万人“直耕”的“自然世”(纯粹的自然经济社会)中找出解决封建社会矛盾的方法这一事实，乃是当时资本主义生产——它既作为封建制矛盾激化的推动力，同时又是这一矛盾的实际解决者——还很不发达这一情况所造成的。由于实际上扬弃封建制的历史因素还是如此地不成熟，所以反封建思想家昌益的理论便难免成为沒有实现可能性的空想论了。

然而，反对封建制，如果仅就采取批判武家政治的形式而言，那么反幕府的尊王思想中也表现了反封建的倾向，这在复古国学的例子中已经提到。但是当时的国学中的尊王思想还沒有明确地具备着反幕府的性质。可是作为勤王运动的先驱，遭到惨死的山县大弍(享保十年——明和四年，1725—1767 年)已经对于武家政治提出了相当激烈的批判。他在«柳子新论»中，同主张尚武主义的贺茂眞渊相反，顽强主张王朝的文治主义，他说自从政权移于“东夷”、“鄙人”(武士)之后，“人唯知尚武，不知尚文;不尚文之弊，礼乐并废，士不胜其鄙俗。尚武之弊，刑罚孤行，民不胜其苛刻”，对于武家的“苛酷之政”进行了抨击。

山县大弍就学于三宅尚斋的门人加贺美樱坞和太宰春台的门人五味釜川，所以他的思想与神道家和国学家有显著的不同。

他的尊王思想是把闇斋学派的浅见絅斋所强调的名分论和徂徕派的崇拜先王思想结合起来作为其意识形态的形式。由于这种结合，他认为"先王"的"礼乐"就是神武天皇的伟业和大化革新、大宝令，克服了片面的崇拜中国。因此，他歌颂王朝时代说："我东方之国，神皇肇基，缉熙穆穆，力兴利用厚生之道，其明明之德，光被四表，一千有余年"等等，同时，关于人类社会的形成则吐露了太宰春台的观点。他说："人生而裸，天性也，无贵无贱，蠢蠢而唯求食，唯遂欲，无异于禽兽，……故强凌弱，刚侮柔，相害相伤，相虐相杀，攘夺劫掠，固不论亲疏，亦何问长少，是以穴居草处，与禽兽共死，与草木并朽者，洪荒之时乃尔"——他这样描写人类的原始状态，认为"杰出者"教人民以"稼穑""纺织"，开辟利用厚生之途，及至制礼乐，才实现了人类的脱离动物状态，形成人类社会。这同有关"天地自然"之道和神道的见解是对立的。然而他与徂徕和春台不同，不承认"先王"—圣人是古代中国所独有，指出本朝古代也有"先王之道"，在这个礼乐的名义下，责难武家政治。然而，山县大弍并非仅以抽象的名分论和"礼乐之教"的名义非难武家政治。他的尊王思想是以批判被商业—高利贷资本腐蚀了的封建制为基础的，对于商人的致富、农民的离乡、武士由于居住都市而变为怠惰文弱以及对于商人—高利贷资本的依附等等的批判是其重要的内容。特别值得重视的是他对于"内无廉耻之心，外无匡救之功，上废天职，下误人事……以残害称威，以饱食暖衣逸居称德"的武士的非难和对于农民的穷困的同情。他说："硗角之地，斥卤之田，日竭其力，月加其功，仅得儋石时，则奸吏争其利，所税什之六七，与调庸并收不尽不已，偶有肥壤，以其所入可以充食者，即尽而计之，校而正之，课役并赋，不竭不止，虽穷乏至死，不曾回顾"。又说："今之为政者，概皆聚敛附益之徒，蒙其祸者，以农独甚"。山县大弍对于农民遭受这种惨苦所寄与的同情，是同他的反幕—勤王思想结合在

一起的，这一点应予以注意。

他关于封建制矛盾的意识，就这样以反对武士阶级的形式表现出来，并结晶为反幕的尊王思想。这一事实，与安藤昌益的情况一样，都是受到资本主义生产力尚未发展的局限的。然而，安藤昌益对于封建制的批判，由于发展到否定一切形态的"法世"，从而具有了极端急进的性质，但相反地却陷于描绘很少有实现可能的乌托邦的结果，而山县大弍对武家政治的批判，则由于同尊王思想结合起来，因而成了维新运动的先驱。后来的对于封建制的大部分批判都走上了以建成这种中央集权国家为目标的弯路上去这一事实，乃是日本的特殊情况，归根结蒂，也是由于从根本上清扫封建制的物质因素相对地尚未成熟的缘故。

与山县大弍属于同一类型的理论家，可以举出宽政三奇人之一的蒲生君平(明和五年——文化十年，1768—1813)。君平也是从都市中"冗兵"和"闲民"的广泛存在中看出封建制矛盾的。在这一点上，他和山县大弍一样，一般说来，和熊泽蕃山以后的农民论者相同，都是在"兵农分化"这个问题上发现了当时的社会矛盾的。当然，他们都沒有能象安藤昌益那样看得深刻，安藤昌益认为武士的存在——包括农兵制形式的武士——是一切社会矛盾的根本原因，总的来说，把社会的阶级分化看做社会矛盾的原因。但是蒲生君平也和山县大弍一样，对于农民的穷困寄于很大同情，同时也显著地倾向于赞美王朝时代的田制，从而把关于封建制矛盾的意识同尊王思想结合起来，这一点是值得重视的。他说由于当前在都市中存在着广大的"冗兵"和"游惰的舞文弄墨"之民，致使对于农民的诛求变得苛刻，"……天下困苦之原因，独集于农"，指出农民由于如此的诛求，选择了"与其穷死于田亩，无宁沦为赌博无业之徒"的道路这个事实，从而，他主张"当先缓农民之赋役，使之有所归"(«今书»)作为解决矛盾的第一步。这时他还引用了大宝令为榜样，

可见他的关于封建制矛盾的意识是同尊王思想结合在一起的。

通过山县大弍和蒲生君平的例子，我们可以看到反幕尊王思想（也有佐幕[①]的尊王思想）是具有一定的社会一经济思想根据的，而且是把农兵制度的古代加以理想化了的。与此相反，象安藤昌益那样达到了否定“法世”，即主张单纯的“农”的社会（不是“农兵”的社会）时，就不可能同尊王思想相结合，从而他的学说纵然表现了劳动农民的急进的反封建动向，但是农民本身既然不可能单凭自己的力量就成为变革封建制的因素，那么，他的学说就沒有能够象后来尊王论那样成为实际指导社会发展的理论。在日本，农民的一平民的反封建动向，哪怕是暂时的，也从未具有过指导意义，至多也不过是走向半封建中央集权制的乡村地主一町人一外样强藩[②]的反幕藩制动向。以农民占多数的下层人民的动向作为初步的基础，一面受到它的制约，一面在封建制的崩溃中起到了指导作用而已，这是一个特点。因此，成为指导反幕藩制运动的意识形态的思想，尽管包含着关于封建制矛盾的意识，对于这一矛盾的具体表现——农民的穷困也寄予了同情，但它却不是反映农民和一般下层人民的固有立场的。

第六节 儒学崩溃的征兆——折衷学派和大阪的学派

一

复古国学作为一个新的思潮开始兴起的时代，儒教已经结束了它最光辉的一页。从林罗山开始，直到荻生徂徕，可以说儒教的

① 佐幕：指承认幕府的政策，辅佐幕府。

② 外样强藩：即外样大名中的势力强大的藩。外样大名，指江户时代原非德川家族或家臣，主要是关原之战后臣属德川氏的诸侯。

各个学派已经全部登场。虽然它的影响以心学(石门心学)的形态更加扩大,但是作为封建道学和经世之学,儒教在其理论的创造力上,已经渐告涸竭。理论思维的进一步发展,在某种程度上提出了非儒教的或者反儒教的思想。哲学思想的这种趋势,是同社会一政治思想方面的反封建乃至反幕府的趋势的发生互相对应的,这从安藤昌益的农民平等主义和山县大弍的反幕尊王思想来看就很清楚。

前面也曾提到,在仿佛是把儒学发展到最高阶段的徂徕学中,在它的古学主义中,已经包含了儒教的上述衰退的因素。徂徕学对于以前的各派儒学进行了痛快淋漓的批判,但是它的批判不是根据理论思维的观点,而是根据古典的观点进行的,是建筑在阻止它本身的哲学理论积极发展的原理——盲信古典——之上的。因此,到了天明年间,当这个学派的许多重要代表人物去世之后,这个学派本身也由于它自己缺乏发展性以及反对学说的兴起,不得不走向衰退的道路。

然而,作为批判徂徕学的潮流而新兴的学派,不仅对于徂徕学,而且对于以往的各个学派也同样采取批判态度,这是它的特点。但是另一方面,由于它未能形成一个有力的体系,从而必然要根据古典——经书的解释,或者在这种解释上,又参酌后世各派儒者以及诸子百家,往往还参酌老庄,从这些学说中采取其共同之点,排斥其某些侧面,亦即必然地采取了折衷主义的态度。早在安永年间(1772—1780年),在江户就逐渐成为一个流派的这个折衷学派,一方面承认宋学"一洗汉唐诸儒鄙陋之见"的功绩,另一方面又把宋学同阳明学一起斥之为"阳儒阴佛";对于古学派,一方面对它开辟了经书训诂研究的新途径予以评价,另一方面又指出它没有充分阐明圣人之道,特别是对于徂徕学派所引起的学派抗争表示了反感。"伊藤氏始悟宋学之阳儒阴佛,成为复古学

之倡始人，其功虽大，但蔑弃其他古书，只凭论语孟子说教洙泗之道①，难免自以为是之过。物氏（徂徕——作者）出，破其偏见，知先王孔子之道之大，全在于礼乐，悟汉秦以上之书，虽属诸子百家，亦存古义；对于先王孔子之道，不求之于理而求之于文辞，……窥见先王礼乐之宫墙，其功至大，但舍弃礼乐之宅而不全面，故不能尽其善美。……宜哉其学问杂乱，见识亦不统一耶。徒驰其博辩强词，以嗜恶叱咤浅学之徒，使五六十年来天下之人心汹汹，成为血气用事之世界，是谁之过耶？”（片山兼山《山子垂统》前篇中）。井上金蛾对于徂徕也给以同样的批评，他承认徂徕的功绩是一扫“归于见性成佛净智圆满之说”的朱、王的学说，但同时又说：“惟其为人，有好奇之癖，以英迈之资，发之于言语文章之间，急于立家而不顾是否符合其说，此不可不议也”（《经义折衷》）。对于徂徕的这种非难，正是起因于折衷学派的折衷主义态度，而这种折衷主义竟然达到了如下的主张，即片山兼山说，老庄之徒和诸子对于先王和孔子的非难“本皆争论中相持不下，出于不得已之势”，其“本心”并非如此，“且又言老庄诸子之论，其本皆基于圣人之道，随其人之才性和时世之变化，虽然枝分叶别，而其根本出处则为一物也”，甚至把“后世禅释之索隐行怪之书”也说成其源泉“皆是吾道”（《山子垂统》后篇上）。

在江户，主要由片山兼山（享保十五年——天明二年，1730—1782年）和井上金蛾（享保十七年——天明四年，1732—1784年）创始的折衷学派，是由金蛾的门生山本北山（宝历二年——文化九年，1752—1812年）和龟田鹏斋（宝历二年——文政九年，1752—1826年）等人继承的。

最初在江户讲学，有一个时期曾在米泽侯上杉鹰山手下为

① 洙泗之道：洙泗指洙水、泗水，因孔丘在洙泗一带教授门人，故一般把孔孟之学称作洙泗之学。洙泗之道亦即指孔孟之道。

官，后来在尾张藩当儒官的细井平洲(享保十三年——享和元年，1728—1808年)，作为思想家虽然沒有任何精彩的言论，只不过是个教育家，也被认为是折衷学派；在京都提倡“开物学”的皆川淇园(享保二十年——文化四年，1735—1807年)和甲太田锦城（明和二年——文政八年，1765—1825年)也被算作折衷学派，而后者是加贺人，学于淇园和北山，后来创立了一家之见。

然而，淇园和锦城的学风，比起江户的折衷学派，是更为偏重于考证学的。因此，如果讲到清朝的考证学对折衷学派有什么影响的话，那么对淇园和锦城来说，特别是对前者来说，可以说更是肯定的（尽管锦城曾说过，清朝的考证学“实为无用之学”)。例如，淇园的“开物学”来自《易》的“繫辞传”中“夫易开物成务，冒天下之道”这句话，是以“正孝悌仁义诸德物之名，明其义理之等类，以九畴之纪实体用之道为之，使其无漫忽纷乱之患”为目的的学问(《名畴》序说)，他的主要著作《名畴》主要是根据《易》和《周书》中的“洪范”，对于孝、悌、忠、信、敬、恭、俭、谦乃至仁、智、勇、德、宽、柔、温、直、正、刚、强……神、政、刑、礼、乐……心、意、志、情、性、命等种种概念，加以考证性解说的。其中虽然也偶有“鸟栖于林，故其羽与木叶相类；兽居于野，故其毛与草叶相类；其他，鱼在水中，故其鳞与水纹相类”(卷之四)这类观察，但总的来说，缺乏有独创性的世界观方面的思考，有的只是解释学的学风而已。

太田锦城以其《疑问录》批判宋学，指出宋学与古说相异之点，但并非偏袒本来的古学派，他的著作中具有特色的《仁说三书》是以关于仁的考证性的议论为特点的。在他看来，仁是“众善行之统名”，是“诸行之本宗”，决非徂徕所说的“长人安民”之德。他批评说：“如果说仁是长人安民，则民兴起于仁，其所兴而行之者，谋反叛逆，霸占国郡，始可完成长人安民之行矣”(《梧窗漫笔》后篇卷

下)。因此，他认为教仁的圣人之学是"心学"，他主张"宋儒称圣学为心学，极是矣。我邦倡古学者，奉崇一部论语，不通他经，却憎恶心学二字，可笑之甚也。他经姑置而不论，论语一书，是心学之骨髓也"(《仁说三书》中对"一贯明义"的"附录三条")。

然而这种考证的学风，在不能脱离古典而自由进行思维这一点上，具有着和古学派相同的缺陷，同时，它又未能象清朝的考证学那样，达到考证地批判古典的地步。因此，淇园认为孔子所说的"敬鬼神而远之"就是说明"以鬼神之心难测，而畏敬之"，又说"凡人身之内外，皆上天鬼神之所监临，我或有非义之行时，则必忤戾神意，以致其怒"，从而倾向于徂徕流派的古代有神论(《名畴》卷一)。锦城也同样坚持古代的鬼神观，他说："程朱之天，理也。谓鬼神是二气之良能、造化之迹，亦非可信用之事。非圣人畏敬天地鬼神之意也。程朱之学说，必竟达到无鬼之说，……善能悟得天地鬼神之与善而不与不善，一念之善知有此天地鬼神之祐助，一念之恶知有此天地鬼神之冥罚，念念不忘，言行均不涉邪恶者，可谓是能知天道，敬畏鬼神之人也"(《梧窗漫笔》后篇卷上)——锦城就这样批判了宋儒的泛神论。

从以上所述可以明白，折衷一考证学派是一个相当混杂的集团，其代表人物也各有特色，但就整体来说，缺乏建立牢固体系的能力，总之已经丧失了上升时期儒学那样作世界观性的探讨的热情。折衷学派的这种倾向，无疑是或多或少受了清朝考证学的影响，但同时，不消说，也是由于日本儒学的以往发展本身的内在的逻辑。朱子学和阳明学，虽然依据古典—经书，但在某种程度上脱离开它，进行了独立的哲学思维，形成了一定的世界观，并且从这种观点出发，夹杂一些"理"学来解释了经书。古学派则是同后世儒学的这些种种理论的对立无关，独立地企图根据直接阐明经书古义来再建真正正统的世界观，表示了把"经学"同"理学"对置起来的

考证的倾向。然而，其结果不仅一方面更进一步导致了学派的对立，另一方面，古学派作为经学未免又过于趋向于建立一种世界观，未能把考证贯彻到底，因而产生了把种种学派的意见加以折衷，进行经书的实证研究的趋势，这也决非偶然。因此可以说，折衷一考证学派就是古学派本身步入穷途的继续。

不言而喻，考证的一实证的经学之产生，也是科学意识提高了的结果。然而它的哲学的贫困，也同时标志着儒学的哲学创造力已经涸竭，儒学已经丧失了在哲学上进一步发展的可能性。因此，折衷一考证学派沒能象以往的学派那样产生深远的影响。实际上，社会形势正在推移变化，以致儒学本身已经沒有什么东西足以强烈地打动知识分子了。一般对于儒学的看法是，学习儒学主要是为了学习写文章，为了具备武家社会的常识和一般的教养，它正在丧失以往的那样新颖性和指导力量。这从折衷学派以后，除了重复旧的学派以外，沒有产生新的学派（个别学者不在此例）来看，就足以证明。太田锦城本人，在他文政六年写出的《梧窗漫笔》（卷上）中，就对当时的儒学作了如下的批评："百年前，学者皆质实而为有用之学。近时自物茂卿（徂徕——作者）之流始，学问皆流于空诗浮文，而讲经义道学之人少矣。此二十年以来，学问愈益浮薄，流于书画文墨耳，以风流为学问，可怕之甚也。"

在这种情形下，试图建立新的进步的理论，就不能不表示出脱离儒学的世界观本身的倾向。在大阪，成为这一时期的有力学派的朱子学，为山片蟠桃这样的思想家的出现作了准备，就是一个明显的例子。

二

大阪是商业一高利贷资本的最大中心，早在元禄时代前后，就产生了西鹤、近松的文学，但在儒学的发展上，却相当落后于江戸

和京都。江戸是一个巨大城下町式的都市，而京都则具有悠久的文化传统。与此相比，大阪乃是商人—高利贷的金融业家的都市，在这里居住的武士，除了以大阪城代[①]为首脑的幕吏以外，都是在藏屋敷[②]上班的各藩武士，而藏屋敷乃是诸侯依存于高利贷的媒介。在这种条件下，尽管产生了取材于以金钱为中心的悲喜剧——放纵的享乐生活、金钱上的纠纷和人情上的葛藤、生活上的苦心筹措的故事等等——的文学，兴起了作为富裕町人的消遣品的歌学，但是可以说不存在促进儒学发展的有利条件。

在大阪，为儒学开辟了系统的发展道路的是五井持轩(宽永十七年——享保六年，1640—1721年)，享保十一年在幕府的保护下和鸿池[③]等富豪的支持下，作为学问所在尼崎设立了怀德堂，为儒学发展奠定了巩固的基础。该堂的创立人是三宅观澜之兄——三宅石庵(万年)和中井甃庵，这个书院存在到明治初年。继上述二人之后，有持轩之子五井兰洲(元禄十年——宝历十二年，1697—1762年)，甃庵之子中井竹山(享保十五年——文化元年，1730—1804年)和中井履轩(享保十七年——文化十四年，1732—1817年)等强有力的学者在这里讲学，在竹山和履轩的门生中出现了山片蟠桃这样杰出的思想家。

至于怀德堂的学风，虽然三宅石庵被批评成其头为朱子，其尾为阳明，其声似仁斋的“四不象学问”，但总的来说还是朱子学。这一学派理论上的代表人物中井竹山说：“学术，不消说，除朱学之外，无他”(《竹山国字牍》)。但他所采取的态度是“愚之笃信程朱，

---

① 大阪城代：江户幕府的职称。即守护大阪的主要官员。城代意为代替主君守护城市。

② 藏屋敷：近代，各藩大名为贮藏和贩卖领地内的米谷和其他物产以换取货币，而在大津、大坂、江户等地设立的仓库兼销售办事处的机构。

③ 鸿池：江户时代大坂的富商。这里指鸿池家的第三代鸿池善右卫门(1661—1740)。

在于其全体本领之处，于经说未尝庇护"(同上)，声称自己的学说不同于林家的朱子学，也不同于山崎闇斋一派，特别是对于山崎闇斋的学派采取了仅次于对徂徕一派的激烈的抨击态度。

然而，到竹山、履轩为止，怀德堂的学者们也不能超然于这个时代的倾向之外，因而他们的关心不是放在固有的理论的一哲学的或伦理学的领域，而是放在经学的方面。他们在儒学上具有代表性的精心著作不过是兰洲的《非物篇》，竹山的《非征》（两者都是对徂徕的《论语征》加以逐条驳斥的《论语》注释书），这就表明，处于最盛时期的大阪朱子学派所肩负的任务也不过是对于徂徕学派的批判(对于徂徕的许多反驳书中，《非征》是最不妥协的著作之一)，以及他们在理论方面，只不过是停留在针对反对学说来维护朱子学这样一种消极的课题上。最盛时期的怀德堂，在这一点上，也同样未能超出它所处的时代——整个朱子学作为武士教育用的伦理学，在幕府以及大多数藩校中只是因袭地继续存在的时代，以及儒学本身跼蹐在其硬壳中丧失了理论上向前发展的可能性，显示出转化为经学、文章学乃至经济论的倾向的时代——的总的趋势。因此，在武士和特别是上层町人之间起了很大教育作用的怀德堂的代表人物们，在儒学的理论问题上，并没有作深入的系统的钻研。他们，例如石庵擅长和歌和俳句，持轩作为下河边长流的门生，精通歌学，兰洲是国文学家，竹山除了《非征》外，作为历史著作《逸史》和呈给松平定信的《草茅危言》的著者而出名，履轩以经济论和特别是以并不"庇护"程朱的出色的"经说"(经学)见称等等，都是对于"理学"以外的领域表示特别关心的。在这一点上——特别是精通歌学和国文学的人数很多。虽然是一个特点——是同当时的潮流完全一致的。

然而，这并不是说怀德堂的学派当时在思想上丝毫也没有特点。它同大阪的包括徂徕的追随者，主要是折衷派和一部分朱子

学派的文人的“混沌社”集团相比，远为优越，可以说在一般思想史上也作出了值得注目的贡献。关于这一点，首先应该指出它的批判的、合理主义的学风。这种学风，最初是在石庵的门生富永仲基对佛教的批判中表现出来的。

他的《出定后语》(延享元年，1744年)根据对于佛教经典的批判研究，证明了大乘教是很久以后的后代人的造作，关于佛教的须弥山说和三千大千世界等思想，他论证了它不可信的原因说：“世界之说，其实模糊不清，不过以之谈心理而已，亦何知其然否”，他否定三世因缘之说，排斥阿赖耶识① 那种唯心主义思想，断定佛的眞理归根结蒂“只在于树善而已”。总而言之，仲基的立场是从佛教中排除一切的“玄”(神秘)，排斥禁欲主义，只吸取那些可以合理解释的道德说，而这种立场的基础就是对于佛教经典的考证的、批判的研究。他对佛教的批判把儒者从道学的、经世的和有几分认识论的观点所进行的佛教批判提到更高一级的阶段，成为**佛教的历史研究**的先驱；对佛教来说，大概是最根本的严重打击。他的方法被服部天游和平田笃胤继承下来（不过笃胤的神道说损害了他的批判的科学性），同时他的见解不能不受到僧侣方面的猛烈攻击(例如了莲寺文雄的《非出定后语》，西教寺潮音的《摑裂邪纲编》等)。

然而富永仲基已经不是从儒者的立场来批判佛教的了。虽然他的父亲是同鸿池等一起参加了创立怀德堂的人，而他却是从石庵门下被开除了的儒教批判者。他断言儒家的“性说”和佛家的空有之论一样“其实皆空言”，“缺乏实理”，儒教的眞理，结果也不外是“树善”，他否定其他的理论(“文”)。“夫言有物，道为之分。国有

① 阿赖耶识：梵语 ālaya-vijnana，佛经中译为“藏品”，是印度佛教的瑜伽唯识学派的一个基本原理。八识之第八识，意为积累经验，形成个性，或系构成一切心(前七识)的活动根源的精神基础；被认为构成自己意识的根据。

俗，道为之异。儒教且在此方则泥，何况佛教在西方之西方哉。故佛之所淫在于玄，儒之所淫在于文，舍此而近道。”——这就是仲基的见解。但是正如他的论敌所指出的那样，他虽然排斥佛教的“玄”和儒教的“文”，但并沒有积极地阐述自己的意见。因此，他的这种固有的世界观是很难于捉摸的，但是从他引用《论衡》这一点来看，他的世界观似乎相当接近于唯物主义的。

这种见解已经不是属于儒教范围的，而且仲基被石庵视为异端，所以《出定后语》这种著作，似乎不应当同怀德堂的精神结合起来谈。但是，如果想到从怀德堂出现了中井竹山的排佛论，从竹山的门下出现了山片蟠桃的无鬼论，那么就仍然不妨说它是怀德堂的合理主义学风的产物。

中井竹山正如他所声明自己的朱子学不同于林家和闇斋的朱子学那样，他的观点是合理主义的，既不拘泥于神道，对于佛教也是特别采取否定态度的。他的《草茅危言》主张的是露骨的排佛主义、反僧侣主义，这一点是熊泽蕃山的《大学或问》以来所沒有的。他在书中说：“佛是天下古今之大害，已不待言”，他提倡毁掉“淫祠”，限制寺院（卷七），他说“凡对鬼神祈祷许愿者，乃人心之大惑，发于利己之私心，是君子所坚诫深绝者也”（卷八），他指出僧侣的奸恶堕落，特别断定一向宗最为有害。当然，这时他并沒有否定“有来历的”“神祠佛宇”的意义。总的说来，他的观点在理论上和佐藤直方的观点是相同的。不过，竹山的排佛论所起到的影响很大，因而幕府末期，眞宗的万福寺南溪写了《角毛偶语》来攻击《草茅危言》，还有一个眞宗的香山院龙温在《总斥排佛辩》中举出富永仲基和中井竹山是最可恶的排佛家，说平田笃胤的《出定笑语》是“拾‘出定后语’的余唾”，关于《草茅危言》则说“此书问世凡三十余年，看来排佛之徒由此愈盛。然应知近来排佛家中最可恶者乃富永、中井二人也”，关于以后的排佛家，则举出了正司考祺和平田笃胤。

因此，山片蟠桃曾说在所有的儒者中间不拘泥于鬼神的只有中井一派，他说:“然而一切博识之人，与其平生之才德不相称者鬼神之说也。如此说，似乎诽谤大儒之人，而以自己之说为是，但我亦有所传受，在三宅、中井之门，决不拘泥于鬼神，更何况亲聆如竹山、履轩两先生之卓越鸿儒之教诲乎”(《梦之代》卷十)，他主张自己的无神论是怀德堂精神的延续，看来这也并非附会，可以说充分表示了怀德堂的儒学比起其他学派是更为贯彻了合理主义精神的。蟠桃还介绍了履轩的下述说法:“履轩先生曰，许多别国之人，盖皆明智，对于一切怪事，只是传说，并不加之以道理，对于古事，则作为不知之事，置之不论，即所谓存而不论是也。只有我邦，对此附会道理，欲以此立教者甚多，曰此神道也”。“履轩先生曰，称我邦为神国，概因非常崇敬鬼神之风习故也”(同上，卷十)。

除了这种合理主义以外，中井一派的学风是丝毫没有固守和盲信程朱每个见解的固陋之处，所以后来出现了山片蟠桃(他的见解见下文)这样的贯彻科学精神而达到无神论的思想家，这是决非偶然的。然而这种合理主义既然是跼蹐在儒学范围之内的，纵令对于打破那些过于冥顽的宗教观念有用，但是对于它本身的积极的思想建设却无能为力，因而也就拿不出哲学上的新东西了。如果说蟠桃通过把朱子学的“穷理”精神同发展了的科学思想结合起来而构成了一个新的世界观的话，那么这种世界观必然是对朱子学的体系的扬弃，必然是意味着儒学观念在认识论的乃至自然哲学的领域的败退。由于洋学的输入，以致不久就产生出取得相应发展的科学思想。

在这种情况下，儒学如果要进一步发展它的理论，就必然要在某种程度上揭露它本身的缺陷，这是它在历史发展中所处的地位。因为，如果要把“理”的观点彻底贯彻下去，就必须把气、阴阳、五行这种理论范畴加以清除(当然，在德川时代，这些范畴还没有被

清除掉)。因此，只要固执这些范畴，而且是在传统精神上固执它，儒学就没有希望在理论上向前发展，从而儒学就转化为经学、文章学，主要在经济论、政论、史论等所谓应用方面继续它的发展了。

说到这里，还有必要指出儒学作为道学和经世学的特点。这一特点在日本特别突出，儒者们把注意力集中到作为“实理实学”的道学一经世学的方面，轻视哲学的思惟。因此，在儒者对于佛教和老庄学的批判中，含有排斥它们的理论“高远”的倾向，含有庸俗的实际主义的因素。如果说，初期主要是把儒学的道学方面理解为“实学”的，那么到了新井白石和荻生徂徕的时代，则是开始把经世学的方面理解为“实学”了。由于这种原因，认识论的问题受到了忽视，于是儒教的哲学打破了佛教的地狱和极乐的世界形象的迷妄，而由于它的狭隘的“实学”主义，便阻碍了它自身的发展。这个“实学”主义同“穷理”精神结合起来虽然导致了后来对于有用的自然科学的吸取，但是新的(特别是来自西欧的)自然科学，从它的性质来说，已经突破了儒教哲学的狭隘的道学唯心主义的框框。

总之，日本儒教哲学的侏儒性质是由它的道学一经世学的本质所决定的，在它要同自然科学的进步结合起来而必须推动哲学思惟前进的时候，儒教哲学的陈腐的范畴体系已经远远不够了。

第七节　随着自然科学的进步而蓬勃兴起的自然哲学和新自然观的萌芽

一

导致儒学没落的因素之一，即经验的认识，特别是自然科学的认识，有了哪些进步呢？关于兰学蓬勃兴起以前的自然科学，可以举出以下几点：从织田丰臣时代，由曲直濑道三(永正四年——文禄四年，1507—1595年)建立的继承了李东垣——朱丹溪系统的医

术，直到由名古屋玄医[1](元禄九年，1699年歿)、后藤艮山(承应二年——享保十二年，1653—1727年)、山胁东洋(宝永二年——宝历十二年，1705—1762年)、吉益东洞(元禄十五年——安永二年，1702—1773年)先后发展了的古医术在医学上的进步；再加上南蛮流派[2]和荷兰流派的外科医术；还有贝原益轩开创的，由稻生若水(正德五年，1715年歿)、松冈玄达(延享三年，1746年歿)、野吕元丈(宝历十一年，1761年歿)、田村元雄(安永五年，1776年歿)、小野兰山(享保十四年——文化七年，1729—1810年)加以发展的本草学；以宫崎安贞(元和九年——元禄十年，1623—1697年)为代表的农学；以西川如见(庆安元年——享保九年，1648—1724年)、麻田刚立(享保十九年——宽政十一年，1734—1799年)等为代表的托勒密的天文学；以关孝和(承应三年——宝永五年，1654—1708年)为最大代表的日本数学。

这些科学，大体上还停留在事实知识的集成阶段，还没有深入发展到实证地掌握自然规律的程度，日本数学作为数学虽然有了相当高度的发展，但还没有达到制订出符号以供技术方面和自然研究方面在演算上便于应用的地步，也没有达到把孤立的知识加以体系化使之走向高度的理论概括。这种事实知识集成的特点，在本草学上表现得最为强烈——它主要是根据药物效用的观点，以关于动植物和少数矿物的性能的观察为主要课题。医学也是一样，孤立的经验知识不是用有关生理和病理的实证的科学理论来加以概括，而是被包摄在五行相克说(宋医学)和阴阳说(李、朱医学)以及“一气留滞”论(后藤艮山)、“万病一毒”论(吉益东洞)等空

---

[1] 名古屋玄医(1628—99)江户初期的医学家。著有《纂言方考》、《金柜注解》等。

[2] 南蛮流派：指随着葡萄牙人来日本带来的欧洲医学，特别指西医外科。一般认为泽野忠庵是这一流派的祖师，后由其门人西吉兵卫集而大成。

洞的思辨之下。就连天文学，它的主要课题也只是为了制订历书进行观测，还沒有达到形成天体力学那样的精密科学的程度。

总之，当时的自然科学还沒有发达到认识自然规律，即规律的知识阶段，就全体来说，还是停留在孤立的经验知识和观测到的事实的搜集阶段。因此，即使出现了地球说推翻了古来的天圆地方说的情况，然而在当时，自然科学还沒有发达到足以积极地打破儒学世界观的地步。这一点，看一看从曲直濑道三直到吉益东洞的医学同儒学的关系就可以理解了。

在日本，从镰仓时代到战国时代所盛行的医学是以陈师文等撰述的《和剂局方》为金科玉律的医学，而这也正是宋、元时代在中国所盛行的医学。道三所移入的李朱医学，是作为元朝时代对宋朝医学的批判而兴起的，它的病理理论在很大程度上依据了宋儒的性理学。因此，这个李朱医学的流行，在日本是同宋学的繁荣同时发生的，这决非偶然。但是，处在李朱医学影响下的德川初期的內科医学，出现了“运气论盛行，最后提出天人合一之说”的现象，“在此时代，欲行医者不可不上知天文，下知地理，中知人事。此三者俱明，然后才可以谈人之疾病”的说法成为强有力的趋势。这对于本草学的诞生和发达据说是一个很大的刺激（富士川游《日本医学史》）。然而，本草学的产生，基本上和促进医学的兴盛有着共同的原因，是当时经验科学兴起趋势的一种表现。即使说本草学本来就是以研究自然物的药物效果为中心，从而应当是同医学的发达同时进步的，但也沒有必要特别重视它同“运气论”这一特定医学学说的关联。在贝原益轩根据对日本本草的实证研究，把本草学作为一门经验科学眞正建立起来以前，或者在此前后，林罗山、中村惕斋、新井白石等朱子学家，主要根据李时珍的《本草纲目》写出了本草学的著作和《和汉三才图会》这样著作，不仅仅是由于“天人合一说”的刺激，这同号召阐明“一草一木之理”的宋学精神也

不无关系，但更为根本的原因应该说是总的医学(不是医学的特定派别——李、朱医学)和农业技术的发达所决定的。无论如何，宋学的流行同李、朱医学的流行之间是有一定关联的，而本草学的蓬勃兴起，在某种程度上也是受了宋学和李、朱医学流行的影响的，这是事实。

古法医学是以对于上述医学的批判者的姿态出现的，它的流行也和儒教中的古学派的兴盛大体上相一致的，而且两者之间有其一定的思想关联。古法医学是力图排斥后世医学，返回到被称为中国医学的始祖张仲景，因此它的态度同古学派是相同的。因此，后藤艮山尊崇伊藤仁斋，在后者的“一元气说”的影响下，提倡“一气留滞”论，从天地的“气中之一气”的运行来说明生理和病理；提出“万病一毒”论的吉益东洞则是依据徂徕的经验论的命题，主张“夫理无定准，疾有定证，岂可以无定准之理，临有定证之疾乎”(《医断》)，提出了实验主义。

然而，李、朱医学同古医法的对立，在根本上，一个是以治疗上的“养气”为主要着眼点，一个是以“以毒攻毒”为主要着眼点，是以两种倾向或者方法为依据的，所以曲直濑道三的同时代人永田德本早就表示了古法倾向，名古屋玄医所倡导的古医法，同仁斋提倡古学相比，在时间上“至少在十余年前”(富士川游《日本医学史》)。就是说，古法医学恰如歌学中的“万叶”复兴一样，是同儒学没有多大关系而独立兴起的，只能说是由于儒学中的古学而促进其进一步发展的。而且，正如徂徕的古学意味着对于“理学”的否定是由于儒学在理论上停滞不前的结果一样，东洞的实验主义也是中国式医学理论走入穷途的自白，而这种穷途，一方面表现为针对“言”(理论)而强调“行”；另一方面，在需要理论时，则表现为“万病一毒”这样的朴素而空虚的意见。因此，在古法医学的发展中所表示的中国式医学的发达，尽管在打破有关生理和病理的旧理论上起

了很大作用，但它本身却未能提供积极的理论来作为新理论的出发点，未能形成一种自然观来为打破儒学自然观作好准备。

由中国传来的自然科学，从其性质来说，是不可能达到足以打破由中国传来的儒学的地步的。

二

尽管如此，对于自然的经验认识的进步，同儒学的分为不同学派相呼应，却产生了摆脱一定学派的束缚而对自然进行独立思考的尝试。安藤昌益的自然哲学也是这种尝试之一，而三浦梅园(享保八年——宽政元年，1723—1785年)在其«玄语»和«赘语»中展开的自然哲学则是具有代表性的。

梅园已经摆脱了对于古典的盲信，他说:“人虽睿智，但既是人，则不如天，故我以天地为师”(«赘语»第六帙)，他严戒照着人类的类推来考察自然，强调客观地、根据其本来面目来理解自然的必要性。这确实是方法论上的一个值得重视的主张，是对自然科学精神的定型化。

梅园的自然哲学是经过多年异常努力思考的产物，它以阐明贯串着自然的一般规律的“条理”为课题，称为“条理学”。在当时的日本思想史上，这个“条理学”可以说是最有体系的和相当具有独特性的自然论，本来应该受到很大重视，但是因为它所使用的是从旧的自然认识中抽出来的范畴(也由于它多少有些难懂，以及梅园是西边人①)，在它还沒有对思想界发生影响以前，就被借洋学蓬勃兴起而建立的新自然观所淘汰了。

要简单而正确地介绍梅园的自然哲学是很困难的，不过大体上可以说“物”、“性”、“体”、“气”，是构成它的基本范畴的。通过这四者以种种方式的混成，便发生一切现象，这时一切东西的质料就

① 梅园出生于丰后，今大分县。

是“气”，而“物”是指“气”凝结为一定的“体”（延长和形态)而言。但“气”也并非完全“无体”，所以它与“物”的区别只是相对的，“性”是“物”的性质，它的一般形象，作为“阴阳”，归属于“气”。

“物”是凝结的东西，所以“地”正是“物”，与此相反，“天”是由“气”形成的。一切东西，在“体”上有“精粗”之别，“精”的隐“沒”，“粗”的“露”出来成为可见的，相对地来说，“气”是“精”的，“物”是“粗”的，“精沒而为天，粗露而为地”。但更加具体地来说，“气”和“物”都各有“精粗”，“气”要是“粗”就成为可见的，“物”要是“精”也就隐“沒”起来，“物之所沒，即气之所见，气之所隐，即物之所露”。因此，最“精”的“气”则“沒天地而成天神”，与此相反，“天地”也无非是“大物”(大的“物”)，这个“神”“郁浡”而“活”，“为”(实行)“造化”和“变化”，从而“天地”“混沦”而“立”，“成”为“定常”的东西。

以上只是对《玄语》和《赘语》中的晦涩的自然哲学的根本思想的一般概述。不过从这里也可以看到，梅园很喜欢使用精与粗、沒与露、活与立、为与成、郁浡与混沦以及很多的(例如宇与宙、经与纬、通与塞、有与开、散与结、隐与见等等)对立概念和相关概念，这是一个特点。乍一看来，他的议论仿佛是一种辩证法的议论。关于这些相互成对的概念的相互关系，关于这一对概念同另一对概念的相互关系，确实是从对立物的统一和统一物的分裂的观点进行说明的。然而，这本来是儒教哲学中关于天与地、阴与阳、动与静这些对立物的相互关系的议论的扩大，而这种儒教的辩证法，可以说在周子《太极图说》的一开头就最为典型地定型化了。即使梅园把这种对立物统一的观点详细地应用于表明自然现象的很多概念上，但这些概念本身并不是从科学认识中抽出来的一般规律和范畴，而主要是直接依据感性直观的表象，所以他所详细论述的东西，无非是直观地表象了现象表面的辩证法，亦即前科学的、直观的辩证法而已。同时，存在于现象内部的本质，由于对它缺乏科学

的认识，则被中国式的思辨范畴所代替，从而越是要详细地展开他的理论，就越发带上了经院哲学的诡辩性质。这是因为当时对于自然的认识还主要是处在事实知识的搜集阶段，还没有进入认识规律的阶段，还没有把关心的重点从关于物的构成要素和形式的思考转移到关于物与物的关系(特别是因果性)的思考上[1]。就是说，在当时，由于对自然的一般规律还没有科学的认识，所以梅园的考察对象不是作为抽象的规律而主要是直观地被表象的物，其结果，一方面是仅仅在现象的表面上掌握了辩证法；另一方面是思辨的结构代替了科学的规律。

因此，梅园的自然哲学通过思辨而构成的骨架，大体上可以说是在某种程度上包含着唯物主义因素(特别是他表示的按照本来面目来理解自然的态度)的唯心主义，是包含着有关"天神"的有神论表象的泛神论。这是以中国哲学为出发点的自然哲学，它还没有反映新的洋学，就连地动说也还没有被采用为自然形象的骨架。它是兰学蓬勃兴起以前经验的自然认识在哲学上的总决算，到了科学发展起来的下一阶段，它就不能不同中医医学和本草学被兰学所征服、地球中心说为地动说所淘汰一样，丧失掉它的生命力。

---

〔1〕 正如《费尔巴哈论》中所说，在欧洲也是一样，到十八世纪为止，总的说来，自然科学是"搜集材料的科学"。但是十六世纪以后的力学的进步，亦即对整个自然界都适用的一般力学法则的认识，把关于规律、因果性的考察作为哲学的中心问题之一提了出来(针对中世纪的自然哲学是关于物的"形相"和"质料"的观念起中心作用)。另一方面，在其他科学部门中，认识还处在对于从整体的联系中割裂开来的物的考察研究阶段，以及用力学的尺度来衡量整个自然界，这就不可避免地以形而上学的、机械论的自然观来代替古代哲学的直观的辩证法。顺便提一下，德川时代的本草学和中医医学，虽然也是"搜集材料的科学"，但还没有达到十七——十八世纪欧洲物理学(除力学外)、化学、生物学那样把物从整体的联系中抽出来加以分析的地步，还处在差一步才达到分析操作的观察阶段，以及以此为依据的哲学，也不同于希腊哲学，它并不具有科学性的健全的萌芽，它是以关于"天"的古代宗教观念的残余和关于物质的物活论的表象为核心的，这些都必须加以考虑。因此，在日本，促进科学哲学发展的条件是非常不够的。——原注

梅园还在其《价原》一书中主张“金银多则物价贵，金银少则物价贱”，提出朴素的货币数量说，又说：“劣币盛行于世，则精金皆隐”，这同格雷沙姆①法则是一样的，在当时说来，他是一位卓越的学者，关于道德和政治问题也持有一家之见。然而，他作为一个思想史上的人物，最重要的特点还是他的自然哲学。

写了《穷理通》一书（天保七年，1836年），概括地介绍了欧洲的基础物理学的帆足万里就是属于梅园系统的人。梅园本人对于欧洲的科学也深感兴趣，安永年间，他在长崎得知了地动说之后，深切地感到东方古来的自然观的非科学性。

三

欧洲文化传入日本，是从战国时代耶稣教和洋枪炮传来以后的事。禁止耶稣教以后，洋枪炮制造法、炮术、筑城术等仍然有所发展。同在战国时代传入而深受重视的外科医学，不久也出现了将军的侍医。托勒密的天文学，最初是由传教师传来的，后来通过汉语文献得到系统的研究。由此可见，日本的洋学起源是相当古老的。但是这种西方文化（即除了军事技术以外的科学思想）作为思想体系来看，则外科医学不过是贴膏药之类的东西，作为医学理论，仅仅知道希波克拉底、盖仑的四原液说；大多数天文学者虽然接受了地圆说一地球中心说的西方天文学，但这些学者往往强调地球说是中国的古说中也有的，他们结合阴阳五行的自然哲学来加以解释[1]，所以这些都没有在哲学思想上起到革新的作用。

---

① 格雷沙姆（Thomas Gresham，1519—1579）英国财政学家。他认为，在一个国家内，实际价值不同，而表面价值相同的货币同时流通时，就会出现良币消失，只用劣币支付的倾向，这种“劣币驱逐良币”的法则，被称为格雷沙姆法则。

〔1〕 例如坚持阴阳五行观念而非难西欧科学的向井元升也说“世界地体之为圆形，乃世界学者共同之说也。儒家之说称天地之形体如同鸡卵，天包地外，如同卵壳之包在卵清之外”（《乾坤辨说》），西川如见也主张，地球之说“中华之圣贤已经论及”（《天文义论》）。——原注

人们对于欧洲的科学越来越重视，洋学对于一般思想界发生了显著影响，总之是享保以后直到安永年间的事。当然，最初一个时期，由于对荷兰语尚不熟悉，多半不是直接根据荷兰语资料进行研究，而是根据出岛①的荷兰商馆人员的口授。尽管如此，每当商馆的馆长来到江户的时候，幕府的儒官青木昆阳（元禄十一年——明和六年，1698—1769年）、医官野吕元丈以及许多医师、本草家都造访荷兰人，努力吸收新知识，其结果，出现了野吕的《荷兰本草和解》十二卷（宽保元年——宽延三年，1741—1750年）、"物产学"家平贺源内（安永八年，1779年殁）研究摩擦发电机等。可见人们对于欧洲自然科学的重视该是多么迫切了。山胁玄洞对于中国式的医学理论产生了怀疑，要进行人体解剖，写了《藏志》（宝历九年，1759年出版），也是从荷兰的解剖书得到启发的。当他看到解剖的结果同荷兰的解剖书相一致时，他觉悟到"履实者万里同符"，强调了经验研究的必要性。

总之，从享保到宝历年间，所谓"红毛国人②的作法是俗语所说的用眼睛来计算，以理推测，以目看，用器物测量，不可靠的事则不说，也不用，尊崇太阳而不谈天，不信佛教，不接受一切怪异之事"（五井兰洲《兰洲茗话》）的见解是流传于先进的学者之间，以医学、本草学、天文学等的发展为先导而培养起来的科学精神，在德川吉宗时代以来采取的"殖产兴业"政策的基础上，通过吸收西方自然科学，开始成长壮大起来了。

在这一点上，饶有兴趣的是平贺源内的唯物主义倾向。安藤昌益的唯物主义因素，主要是产生于对宗教——作为剥削和维护剥削的意识形态——的极端的反对，正因为如此，它的锐利的锋芒不是显露在积极阐发理论上，而是显露在对于其他学说的批判上。

① 出岛：长崎市的市镇。日本锁国时期唯一的贸易港口。

② 红毛国人：德川时代对荷兰人的称呼。后来泛指欧美人。

与此相反，源内的唯物主义倾向，则基本上是以发达起来的经验科学作为基础，以通过同兰学的接触而培养起来的自然科学主义为立足点的。

平贺源内是田村元雄的高徒，把本草学提高到“物产学”（其目的不仅是在药学上利用自然物，而是在农工业上也加以利用），他还进行了栽培朝鲜人参，栽培甘蔗和制糖法的研究，鉴别矿石和开采石绵等工作，是一个非常多方面的自然研究家。他对西欧科学的关心如何强烈，在杉田玄白的《兰学事始》中有所记载。他不仅在江户接受了荷兰商馆长赠与的西洋博物书，还到长崎去搞到荷兰的书籍和器物，并搞到一个“叫作‘摩擦发电机’的奇器”回到江户，进行了电的实验，使人们为之惊讶。他就是这样一个具有杰出的头脑的人物，所以他嘲骂那些从事“纸上空谈”的“腐儒”，“狗屁儒者”，笑他们崇拜中国之愚，同时也轻视那些“号称古方家的文盲医师”，这是决非偶然的。

非难“腐儒”的源内，并不象儒者那样使用汉文来装腔作势地阐发理论，他采用的方法是假托俗文学来吐露他对当时的社会和思想界的不满。因此，他的哲学观点，只是片段地散见于这些俗文学作品中，并没有什么详细的阐述。然而这些观点，作为新的世界观的萌芽，是值得重视的。

他把地、水、火、风这“四大”看作万物的元素（这一点和佛教以及恩培多克勒一样），他主张：“在‘有’中，水是万物造化之主，其本叫作太阳，其末叫作火”（《放屁论》后篇），他和赫拉克利特一样，认为火是万物的本体，因而也是灵魂的实体[1]。所谓死，不外是火消灭了，这时灭了的火（灵魂乃至活力），就丧失了人格性和意识性而逸散，所以死后不存在什么灵魂。源内说：“人以阴阳这二者为

[1] 把灵魂看作火，认为火的根元是太阳这一观点，王充早已有之。关于这一点和源内的一般情况，请参看拙著《日本封建制意识形态》第三篇第四章。——原注

体。譬如石金磨擦而生火。火有薪时，如人之一生。火灭后剩下的炭即是死骸。这时已灭之火能到地狱去吗？能到极乐去吗？”（《风流志道轩传》卷之一）。他根据这种立场否定佛教，断言佛教是“教愚昧无知的婆娘的权宜之法，不是教导有知识人的宗教”（同上）。

源內的上述观点，不久由司马江汉进一步加以发挥了。

源內把实验作为“纸上空谈”的对立物来诟骂儒者，他的道德观则是以“留神不要丢了脑袋”，即以不要触犯刑法为行为的准则，因而同儒教伦理学相去甚远。他本来不是讲说道学的儒者，而是“殖产兴业”的思想家——物产学者，因而也就不能不对封建道学持批判的态度。

虽然如此，他既不是封建制度的彻底批判者，也不是儒教的彻底批判者，归根结蒂他沒有超出“……天地间的一切一切，沒有高于圣人之教”的观点。但是，享保以来的“殖产兴业”通过他同欧洲的自然科学结合起来而产生了“物产学”，从而产生了自然科学主义这件事，是值得注目的历史事实。

源內对于西欧自然科学还只是零星片段地吸取，它的正式的、系统的移入日本则开始于他的友人杉田玄白和前野良泽、中川淳庵，桂川甫周等。他们花费了四年的苦心完成并在安永三年（1774年）出版的《解体新书》，是兰学首先在医学（同时也在语言学习方面）的发展。同一年，长崎的翻译人员本木荣之进写了《天地二球用法》，介绍了哥白尼的地动说，在《玄语》中采用了天动说的三浦梅园也在安永七年在长崎从翻译人员松村翠崖那里听到地动说，认为那是眞理，批判了中国式自然观的荒谬（参看《归山录》）。后来到了宽政年间，近代天文学在专门家之间确立了巩固的地位。

西方自然科学的这种活跃的移植，不久就促进了平贺源內在其俗文学作品中萌芽的那种自然科学主义，从而导致了明确定型化了的唯物主义哲学的出现。

第四章　形成中央集权国家诸条件的成长时期

第一节　瓦解倾向的发展及其意识形态

一

前面我们已经看到，享保的“中兴”在宝历年间很快就彻底失败了。这个时代，在幕藩体制松弛和反封建的农民起义高涨的环境下，已经出现了象安藤昌益这样激进的反封建思想家和象山县大贰这样从同情农民的贫困出发要求重建没有武家统治的王朝制度的尊皇论者。接着天明年间，在空前的严重灾荒的条件下，反封建的农民起义和对抗高利贷—商业资本的捣毁暴动以更大的广度和深度出现，封建制的矛盾便暴露无遗了。

天明七年(1787 年)，在这个空前未有的社会混乱中，松平定信出任老中①，结束了所谓田沼时代②。他试图以享保的“中兴”为榜样，通过推行极端的俭约政策，振刷统治阶级内部的纲纪，一笔勾销旗本③的旧债等措施来收拾封建经济的破产，加强武家制度。可是，它的效果不过是暂时的，到了宽政改革约半世纪后的天保十二——十三年(1841—42 年)，老中水野忠邦④又一次进行了改革，

① 老中：指直属于将军，担当政务的最高官员。

② 田沼时代：田沼意次(1719—88)是江户中期的政治家。十八世纪六十——九十年代他出任老中的时期，史称田沼时代。

③ 旗本：江户时代，直属于幕府的武士中，俸禄在一万石以上，具有能晋见将军的身份的武士，称为旗本。

④ 水野忠邦(1794—1851)江户末期的政治家。曾任幕府的老中，1841—42进行“天保改革”。

但是已经不能制止幕藩制的松弛了。在封建制这样日趋腐朽的条件下，幕府对诸侯的统制力愈益减弱，另一方面虽然宽政以后开始经营北部边境以防备俄国的侵略，并且加强了针对外国船舶频繁来日的沿岸防备，但都不足以维持锁国的封建体制，幕府再三发出驱逐外国船舶的命令之后，到了天保十三年就不得不颁布薪水令①，特别是不顾嘉永六年(1853 年)由于黑船来航②而激化起来的攘夷运动，在安政五年(1858 年)不得不同各国缔结通商条约，从第二年起开始进行对外贸易了。开国这件事本来是具有进步性的，然而对幕府来说并不是它所希望的，不如说不外是对于外国要求的屈服，这一点只能是意味着暴露了幕府的软弱。在这种情况下，幕府改革乃至富国强兵的运动便逐渐表面化，与开国同时发生的安政大狱③也没有确保试图维持旧制度的保守主义取得胜利，万延元年(1860 年)井伊大老的横死就是幕府崩溃即将到来的信号。

形成这种形势变化的基础是下述的社会动向。

第一是，封建制矛盾的尖锐化以及对这一矛盾的沉重压力日益难于忍受的农民及都市下层人民的动向。在天明年间的混乱之后，他们的骚乱固然暂时平静了，但这种反封建动向普遍高涨的倾向是无论如何也阻止不住的。据黑正岩的《农民起义的研究》所载，农民起义在宽政十年(1798 年)发生九次，文化九年(1812 年)十二次，文政六年(1823 年)九次，天保四年(1833 年)十七次，天保七年十三次，八年十一次，天保四年和七年的严重灾荒致使城市中

① 薪水令：薪指燃料，水指淡水，薪水令是指幕府在撤销了驱逐外国船舶的命令之后，指示各地对于要求补给燃料、淡水的外国船要给予解决的命令。

② 黑船来航：日本在室町末期到江户末期的锁国时代，欧美资本主义国家来日要求开国通商的船舰，因船的外壳涂抹黑漆，当时一般称为"黑船"。

③ 安政大狱：井伊直弼(1815—60)安政五年(1858)出任大老时期，对反对派实行的镇压事件。

再次暴发了捣毁暴动。尤其是天保八年的大盐平八郎的叛乱把这种下层人民的运动提高到了最尖锐的形态。他以一定"不同于暴动骚乱，要逐年减轻年贡和各种赋役，一切按照中兴神武帝之政道，以宽仁大度对待"为理想，号召"无田地者"及"虽有田地而难以供养父母妻子的生活穷困者"，以诛戮"欺压下民的官吏"和"骄奢无度的大阪富商等"为标榜而行动起来，把"穷苦农民"和都市"贫民"的反封建动向集结为自觉地反对幕藩体制的政治斗争。大盐事件对全国产生了深刻的影响，其中国学者平田笃胤的高徒生田万① 在越后柏崎举起"奉天命诛国贼"，"集忠臣救穷民"的旗帜，和志同道合者一起袭击高利贷的富农和代官所②。大盐和生田的企图，虽说以悲惨的失败告终，但在惩罚以囤积和转运米谷谋取暴利的奸商和庇护奸商的官府上是成功了。特别是它在知识分子参加下层人民的运动，提高运动的政治意识这一点上也是一件值得重视的事件。这一高涨起来的下层人民的反抗，正是动摇幕藩制基础的一大动力，是使幕府认识到维持现状已不可能，促进幕藩制改革的根本因素。然而，由于小藩割据和各藩情况不同造成的农民运动的分散性、"前期无产者"的不成熟性，以及将为这二者的反封建斗争提供在某种程度上能够领导斗争的意识形态和思想家的资产阶级还处于胚胎状态，不可能为这一群众性的反封建潮流提供与之相适应的意识形态和纲领，结果只有那种关于王朝时代的观念作为它的不明确的社会理想而出现。这种意识形态上的特点是运动的社会本质在政治上尚未发展的表现，因而劳动阶层的动向不久便部分地被强藩开始把商业资本强行转变为产业资本而发动的建设中央集权国家运动所利用，基本上受到了压制。

① 生田万(1801—37)江户末期的国学者。

② 代官所：代官是江户幕府的官员，统治幕府直辖地，管理收缴年贡及其他民政事务。代官所即代官办理公务的官府。

第二是作为农村阶级分化的结果成长起来的、位于幕藩领有土地和劳动农民之间的地主—富农的动向。他们虽然努力维护自身所立足的封建的租佃关系,但对于压在自己身上的幕藩制度,逐渐具有了反对派的色彩。他们中的许多人处于这样的地位,即尽管作为名主、乡士①等得到封建统治阶层的庇护,但对于领主对农民的掠夺,如果不首先支持农民,他们自身赖以立足的基础就将遭到破坏。然而,德川时期中叶以来,佃农对高利贷地主的反抗已经普遍化,特别是天明以后,随着农民起义常常带有捣毁暴动的性质,农民对地主—富农的争议深刻化,两者之间的对抗日益表面化,这不能不说是引人注目的事实。

农村地主最初作为高利贷(当铺)和商人,后来作为造酒工场手工业的厂主、农村家庭工业产品的包买人,进而作为所谓混合工场手工业的经营者,同城市町人具有同样的利害关系。相反地,一部分町人也通过承包开发新田和高利贷业,获得了地主的身份,和农村地主联系起来。这样的地主和町人,随着他们手中积累的货币资本通过包买业和萌芽的工场手工业逐渐表现出从寄生的高利贷资本向产业资本转化的倾向时,他们就模糊地产生了全国统一市场的要求。但是,由于许多地主是农村中封建特权的享有者,而町人特别是上层町人又是幕藩财政的寄生者,也就是说,资本主义因素从一开始就是由封建关系为了维护这种关系本身而培育起来的,因而使这些资本主义因素作为反对派的性质没有尖锐化起来,使町人及具有町人身份的农村地主没有成长为独立的资产阶级。因此,尽管从他们本身中间产生了象蒲生君平和高山彦九郎② 那

① 乡士:江户时代,指虽是武士但未住在城下町,而是住在农村经营农业,并享有部分武士特权的人。

② 蒲生君平(1768—1813)江户中期的儒学者。著有《不恤纬》、《山陵志》等。高山彦九郎(1747—93)江户末期的尊皇反幕思想家。著有歌集《高山朽叶集》。蒲生、高山和林子平被并称为宽政三奇人。

样在色彩上不同于国学家的王朝时代讴歌论者，而他们的思想，概括来说，却如同国学家那样，表现在没有明确政治纲领的醉心古代、赞美王朝之中，代表他们利益的政治行动则由另外的社会阶层（进步的强藩）来领导了。

第三，随着幕藩财政贫困化的加剧，武士阶级分化为上层和下层，下层部分由于领主贫穷而俸禄减半和对高利贷资本的依赖，因而逐渐不能维持其武士的生活，其中一大半通过职业化的家庭副业而成为从属于包买人一批发商的家庭手工业者，一部分则完全成为无业游民。他们一方面作为武士强烈地想要维护封建制而不可能是新生产方式的真正的支柱，但另一方面，对于封建制的现状至少是心怀不满的，不得不趋向打破现状。因而下层武士对上层武士的斗争不久便成为幕府末期的普遍现象。在若干大藩，藩政权通过藩政改革同资本主义因素结合起来，或是藩本身成为包买人，或是创办工场手工业，或是把町人的商业资本纳入自己的“殖产兴业”机构，大力推进了资本的原始积累的时候，总的来说缺乏建设新秩序的积极能力的一部分下层武士阶层把他们对于现状的反抗转变为支持近代化的改革，这是因为下层武士阶层本身已经不能在封建体制的范围内继续存在下去。也就是说，封建统治阶级的分化首先从它的下层部分开始了。从下层武士中间不仅出现了一部分藩政改革的执行者——藩官僚，而且达到了以全国规模推进资本的原始积累和开设市场成为当务之急的阶段（幕末），还出现了包括农村地主及町人反对派在内一齐起来打倒幕府的强藩的领导人。

第四，幕府和外样大藩的力量对比发生了变化，前者的控制力显著减退。在幕府及各藩普遍贫困化的环境下，西南地方商业资本比较发达或具有发达的有利条件的大藩，企图通过近代化的改革来改善其财政的倾向更加显著。例如在萨摩藩，岛津重豪（宝历

四年成为藩主，天保四年殁)采取了用殖产兴业和对外贸易来加强藩财政的政策。在他之后，国老调所笑左卫门①在改革藩财政时健全了财政，齐彬(从嘉永四年到安政五年的藩主)更系统地努力移植近代产业。在完成了这种藩改革的同时，萨藩在各藩大名中间的地位显著提高，发展到岛津重豪甚至勾结田沼意次把他的女儿许配给家齐（十一代将军)，而齐彬则指挥要求改革幕政的诸强藩，成为幕府末期公武合体运动的领袖。长州藩(主要是控制代销商业)及土佐藩(吉田东洋②的富国方策、庆应元年设置“开成馆”——管理物产的机关)登上幕末政治运动的舞台时期，也是在发展资本主义的倾向中进行了改革，特别是长州，下层武士阶层势力很强，是一个特点。还有，不论萨摩、长州、土佐都是乡土因素很大的藩，这一点也不能忽视。

这些大藩是想要通过它们同朝廷的特殊关系来掣肘幕府以取得参与幕政的权利，并不是以取消幕藩体制本身为目的。这种动向是最适应了各藩内部处于保守派同“激进派”之间的中间派的动向。御三家之一的水戶藩之所以被外样强藩的这种运动所利用，是因为在处于穷困状态的水戶藩，革新派的活动在同保守派的不断倾轧中日益激化，强烈地影响了藩政，烈公③虽然是革新派所拥立的，但作为御三家之一，维持幕藩机构本身对他是有利的[1]。但

---

① 调所笑左卫门(1776—1848/9)江户后期的萨摩藩士，名广乡。1825年任侧用人〔相当于“老中”(执政)的官员〕。1827年在萨藩进行财政改革获得成功。后因走私贸易被发觉而引咎自杀。国老：即大名的家老(重臣)。

② 吉田东洋(1816—1862)幕末的土佐藩士。通称元吉。曾倡导“富国强兵策”，遭到保守派和勤王党的怨恨，后被勤王党刺杀。

③ 烈公：指德川齐昭(1800—60)，江户末期的水户藩主。

〔1〕 在水户藩，为了解决下层武士的贫困，兼巩固海防，进行了武士定居乡村—屯田兵制度的改革，但它不可能象西南地方强藩那样进行近代化的改革，因而烈公殁(万延元年，1860年)后，水户藩就不得不在下层武士和上层武士的激烈对抗之中，退出了幕藩政治生活的第一线。——原注

在萨长同盟形成以前，以萨藩为代表的这个公武合体的改革派不能适应统一全国的问题已经提到日程上的时代，不得不让位于以长州为首的倾向近代化的进步势力的讨幕运动。对萨藩来说，结束它和长州的对立是同进一步近代化的藩政改革联系在一起的。

另一方面，在幕府的直辖领地的商业一高利贷资本尽管有了巨大的成长，但幕府终究没能达到把这些资本强行转化为产业资本，从而把自身提高为巩固的中央政权，然后亲手完成自上而下的全国统一。幕府最初作为矿业的经营者，后来作为国防工业的最大的创设者，又作为一系列殖产兴业的奖励者，虽然也作了一些发展资本主义因素的事情，但是，在锁国体制下，商业资本大量转化为产业资本是不可能的，而且幕府作为最大的封建特权的所有者，在这种条件下凭靠改铸劣币而获得利益，或对大都市町人课赋的捐献等，得以暂时摆脱财政上的支绌(开国后又加上了关税收入)。再者，幕府作为封建统治阶层中最有特权部分的首脑，是保守势力的中心，虽然贫穷，还是受到希望固守自身地位的谱代[①]和幕臣的拥护，毕竟不能代表武士团内部的改革趋势。因此，所有的改革派都或多或少地成了反幕派，而幕府直属的家臣团则在都市长年过着寄生生活并日益贫穷之后，在军事上已经没有力量。幕府不论在政治上和军事上，都显著地丧失了对强藩的控制力。

在上述社会状况下，促使幕藩制瓦解的是最后导致打破锁国体制的同外国的外交谈判。通过同外国的接触，早在宽政前后，就在先进的洋学家中间出现了作为“富国”方策的对外贸易提倡者(本多利明、司马江汉)，同时产生了以林子平从天明末年到宽政初年所写的《海国兵谈》为开端的那种强兵思想，这个思想不久便与攘夷主义结合起来，进一步有所加强。正是关于攘夷必需“强兵

① 谱代，指谱代(世代臣属的)大名。江户时代，指关原之战以前即臣属德川氏的大名(诸侯)。

富国的思想”促使统治阶级内部从幕政改革论者到反幕的改革论者的一系列反对派迅速地成长起来。而且这个攘夷论和成为国内改革口号的尊皇论者相结合，作为形成统一国家的意识形态的辅助物发挥了作用。攘夷论本身尽管包含着相当混乱的观念，但它总算是提出了全国规模的政治问题，因而它是反映了当时的国权主义思想的。

总之，国内矛盾的发展由于同外国的接触进一步激化了，作为对外政策口号的攘夷论，特别是由于天保薪水令(天保十三年)和安政开国，幕府放弃这个攘夷论以后，日益加速了国内改革。

二

在矛盾加深、扩大的这种形势下，维持幕藩制的努力势必不得不表现为推行封建性的镇压政策，包括从对个人生活消费的极度干涉(强制推行俭约令)直到对言论、思想的不遗余力的统制。这样，这个时代，一方面推行振兴朱子学——官学的政策和利用，普及用以“教化”人民的心学，另一方面又发生了许多思想镇压事件：宽政二年(1790年)的异学(朱子学以外的)之禁，同四年林子平被监禁和《海国兵谈》的毁版，文政十一年(1828年)的西博尔德之狱(幕府的天文官员高桥作左卫门以及兰学家三十多人连坐)，天保十年(1839年)的蛮社事件(渡边华山、高野长英等之狱)，还有佐藤信渊被逐出江户，平田笃胤被强制驱逐回秋田等等，许多杰出的思想家和学者为了坚持其良心，就需要有重大的思想准备。然而，尽管针对异学(主要是兰学)进行了这样的镇压，但并不能阻止“异学”潮流的成长。

那末，这个时代的思想界情况如何呢？首先是儒学方面，宽政年间，为了对抗折衷学派的流行，在幕府的奖励下，试图建设理论的动向，使朱子学在一定程度上挽回了势力，接着阳明学复兴起

来，同时脱离各学派而独立的倾向有了加强。与此相反，倾向于否定“理”、放弃理论，表现出片面的经验主义和迷信古典态度的徂徕学，已经沒有强有力的代表人物；史论、经济论、经学等在脱离开固有的哲学方面的领域中仍然继续前进；在哲学理论方面，朱子学中的穷理精神一方面和西方自然科学相并存（山片蟠桃、佐久间象山等），另一方面朱子学却被援用来作为与西方自然科学理论相对抗的理论（大桥讷庵），所有这些都是具有特征意义的现象。

其次是洋学，在这个时代的前半期产生了相当彻底的自然科学主义、唯物主义哲学，后半期通过西博尔德，医学有了划时代的发展，植物学、化学、物理学、军事技术等专业部门也传入并发展起来了。尽管这样，由于思想镇压的加强和攘夷思想的抬头，使立足于科学精神的哲学世界观无法大力发展，相反地把洋学作为“形而下”的东西局限在技术及经验科学范围内的倾向却十分显著。

同洋学的这种发展过程并行的是，讴歌王朝时代的思想动向加强了，这一动向由于缺乏同其现实核心和政治目标相适应的思想意识而越发狂热起来，同时也就越发陷于表现为神学或宗教这样的矛盾，这种矛盾在平田笃胤的国学中典型地暴露出来，同时也导致了神道这一宗教的大力成长。

与此相反，赋予这一动向以政治纲领的是水戸学，它不那末带有宗教色彩，是主要立足于儒教而发挥了“强兵”思想的。以藤田东湖和会泽正志作为其理论家而面目一新的水戸学便这样获得了与光国时代的水戸学不同的政治意义。

最后，宝历年间由安藤昌益在哲学上加以定型化，又通过大盐平八郎的檄文在政治上部分地得到定型化的社会趋势，在这个时代并沒有在哲学上得到明确的表现，在政治理论上也沒有形成体系。当时，这一趋势在社会上还沒有成长到那种地步。

在上述情况下，儒学内部的相互攻伐已经退居背后，儒学、洋

学、国学和作为儒学的一个变种的水戶学，相互在某一侧面继续对抗，而在另一侧面则有所融合，呈现出复杂的情况，就是这个时代的特点。同时，在这些意识形态的潮流中，常常在某种程度上和在某种方式上反映了反对幕藩制的趋势，例如就连作为官学的朱子学，也往往作为反幕思想的理论发挥了作用。

但是，除了洋学的大踏步前进及同它或多或少有些关联的、独立的儒学——独立于各学派之外的儒学见解——的成长以外，并沒有特别在科学上表现出进步的意识形态，尤其是平田国学则是意味着复古国学在科学上的堕落和非科学化。

第二节　儒学的最后阶段

一

宽政年间，推行异学之禁[1]的结果，林家主宰的昌平学校任用了宽政“三博士”(柴野栗山、尾藤二洲、冈田寒泉)，(后来赖春水、古贺精里等也被任用)，强藩的藩校也都专讲朱子学，因而朱子学作为官学有了一定程度的振兴。但是，这种振兴在很大程度上是形式上的，表面上的；当时龟田鹏斋、山本北山等的折衷学派还在流行，也有象市川鹤鸣那样徂徕派的学者，这些“下町学者”的存在决不容许由朱子学来统一儒学，加之当时朱子学的主要代表人物，除了上述那些人以外，只有大阪的中井兄弟。总的说来，这个时代不仅朱子学，一般儒学也在日益趋于陈腐，已经沒有能够带来一股清新空气的学派，而且这种特殊的学派和思想家是不可能在

〔1〕 所谓异学之禁是幕府发给林大学头的命令，规定“……仰即严禁门人等之异学，而且不仅自门，还须与它门协商一并禁止，应留心研究正学，擢取人材”，这意味着对朱子学者以外的儒者封锁门户。据说促使保守政治家松平定信发出这一禁令的是柴野栗山。——原注

儒教固有的哲学及伦理学的范围内产生的，所以得到振兴的朱子学本身当然也是贫乏的。

因此，当时所说的朱子学者，只是通晓程朱之学的士人教育家，沒有任何精彩的理论。所以，例如井上哲次郎博士对以“栗山上书”闻名的柴野栗山批评道，“作为栗山的学说，无一可供介绍者”；对尊信室鸠巢，笃信程朱，从事攻击阳明学、仁斋学、徂徕学、折衷学的尾藤二洲，他作了如下的批评：“除了程朱的见解以外固无任何发明，但他擅长文章技巧，所以批驳得不无颇巧之处”，“然而，毕竟不免是个小家数”（«日本朱子学派之哲学»）。总之，朱子学堕落成了仅仅是学校式的学问。

到了宽政三博士以后的年代，继承林家的林述斋（明和五年—天保十二年，1768—1841）和安积艮斋（天明五年——万延元年，1785—1860）虽然获得了朱子学代表人物的声誉，但在理论上并沒有什么可观的东西，如果说到特点，则不过是安积艮斋的道学式的处世哲学。

进而在天保年间，大体上信奉程朱的肥前的富豪正司考祺在他的«经济问答秘录»中说：“据闻全日本寺数共三十二万余，其中门徒二十万余人。然则一寺按三人估计，僧数约达百万，是皆无职业，坐食人民血汗之谷禄者”，“然则应多之民数寡，应寡之寺数多，此民困国贫之因也”（第十八卷），他从这种见解出发，极为详细地阐述了和«草茅危言»中相同的反僧侣主义（但在肯定“以正直为主”的神道的基础上），特别攻击眞宗，这作为明治维新前后排佛运动的思想准备也是值得指出的现象，他的这些言论使佛法的护法家们大为激愤。但是这一反僧侣主义一反寺院主义的理论，由于早已出现的无神论倾向，它的意义大为缩小，而且它也不是同特别发展了的哲学观点有联系的。

二

与朱子学的这种低落相对照，阳明学再一次得到复兴，这是一个有趣的现象。一般认为这个再次复兴的阳明学的代表人物是佐藤一斋（安永元年——安政六年，1772—1859）和大盐平八郎（宽政八年——天保八年，1796—1837）。

佐藤一斋是幕府的儒官，辅助林家在昌平学校讲学，所以表面上是标榜朱子学的，然而实际上是阳明学家。

他说："理本无形。无形则无名矣。有形而后有名。既有名，则理谓之气，无不可。故专指本体，则形后亦谓之理，专指运用，则形前亦谓之气。""此理即人心之灵。学者当先穷在我之万物"。"伦理，物理，同一理也。我学伦理之学。宜近取诸身，即是物理"。（《言志晚录》）——认为理是气之体，气是理之运用，此理即是"人心"之灵，"物理"可凭作为"心学"的"伦理之学"来阐明其本质这一见解，完全是阳明学的主观唯心主义。关于知与行的关系，他是倾向于王阳明的知行合一说的，他写道："就心曰知，知即行之知。就身曰行，行即知之行"（《言志耋录》）。

这样，他尽管本来是个阳明学者，但他认为"周子（周廉溪——作者）主静，谓心守本体。……程伯子（程明道——作者）因此有天理人欲之说。叔子（程伊川——作者）持敬工夫亦在此。朱、陆以下，虽各有得力处，而毕竟不出此范围"。"孔孟是百世不迁之祖也。周程是中兴之祖，朱陆是继述之祖"（《言志晚录》），他之所以主张朱子学同陆、王学的一致，而决不排斥朱子学，这多少是由于阳明学本身尽管是朱子学的反对派，但又同样是立足于唯心主义基础之上的，同时也可以说是由于从朱子学继承了许多东西的缘故。因此，例如朱子关于"道心"和"人心"（亦即天理与人欲）的见解和"敬"的观念，尽管无助于发挥阳明学的特点，但决沒有因此而排除

它，所以佐藤一斋强调这些东西一点也不奇怪。

不过，他本来并没有详细阐述这种理论问题。他不是大力建设有体系的巩固的世界观，而是努力更多地想出一些处世训式的言辞。所以在理论上出现了这样的矛盾，例如他一方面主张"天道以渐运，人事以渐变，必至之势。不能却之使远，又不能促之使速"(《言志录》)这种命运论——机械决定论[1]——，另一方面却又阐述了"助天工"和"人君财成辅相"①（君主辅助天地之道）的思想（同上）。

片段地散见于《言志四录》中的佐藤一斋的政治思想，有不少饶有兴趣的东西。如"土地人民，天物也。承而养之，使物各得其所，是君职也。人君或谬谓'土地人民皆我物也'而暴之，此之谓君偷天物"(《言志录》)；或"财者天下公共之物。其可得自私乎？"(《言志录》)；或"利者天下公共之物，何曾有恶？但自专之，则为取怨之道耳"(《言志录》)。这些命题以及更进一步认为"上古之时无人君，无百官有司。人各食其力，以为生。殆与禽兽等耳。当是之时，强凌弱，众暴寡，有不得遂其生者。其间有才德出于众者，则人必有来控（告——作者）以情，请宰断者，于是往而为理解之。强者、众者，屈于其直，而服于其义，不敢复凌暴"，于是就"以众议"拥戴这个有"才德"者，"是即君长之始，而贡赋之所由起也"(《言志录》)的思想，——这些思想本来同中国式的王道思想并不矛盾，是类似鸠巢及徂徕学派的见解的，因而是包含在"人各有分"或"人须知贵贱各有分"这种身分观念的范畴内的。但是，看来这种思想从幕府末期到明治维新前后，同西方式的政治思想融合起来，具有了一定的

---

[1] 现代唯物主义的决定论认为，客观必然性在被人们认识时可以"促而速之"，这一点同机械决定论不同。——原注

① 原文作："助天工者，我从而赏之。戕天物者，我从而罚之。人君非容私焉。五谷自生，假耒耜以助之。人君财成辅相，亦与此似。"(《言志录》)

积极意义(例如对横井小楠的影响)。

佐藤一斋在当时形势的影响下，一方面论海防、论振兴武道，另一方面关于洋学，他最初说，“泰西之说，已有渐盛之机。其所谓穷理，足以惊人。昔者程子以佛氏之近理为害，而今洋说之近理，甚于佛氏。……学者当亦以淫声美色待之”(《言志录》)。到了晚年，他认为“西洋之穷理，形而下之数理也。周易之穷理，形而上之道理也。道理，譬如即根株也。数理，譬如即枝叶也。枝叶生自根株”。“水火此天地之大用也。凭物而成形，无有定体。近观西洋所出奇巧大小之器物，盖皆尽水火之理以制之，如大炮气船，亦不外水火之理也”(《言志耋录》)，采取了承认西洋自然科学是“形而下”之学、有功于“利”之学的态度。这种态度从幕府末期到明治初年到处可以见到，客观上意味着欧洲文化战胜儒教的第一步。

大盐中斋是更热心的阳明学者，他的注意力集中在比较狭隘的理论范围里。他主张“天者，吾心也。心葆含万有”，认为“身外之虚，即吾心之本体也”，采取了主观唯心主义的立场(《洗心洞札记》卷上)。这样，包含了从“苍苍太虚”到“石间之虚”、“竹中之虚”、“方寸之虚”——这归根结底也不外是“太虚之虚”——的“天”(空间)，在他看来就是“心之本体”，仁义礼智信被认为“是皆太虚之德之用”，空间—太虚按主观唯心主义的精神被心灵化了。根据这种精神，他倡导理气合一说：“先天者理焉耳，而气在其中矣。后天者气焉耳，而理在其中矣。要之理与气一而二，二而一者也”，他认为“然而了理气合一，则太虚亦唯理气焉耳”(同上)，这样，“气”就完全消失在精神的东西之中。

从这种认识论出发，大盐中斋得出了“夫道也者太虚而已矣。故学而归乎太虚，则人能事毕矣”这一伦理学命题的结论，提倡“欲心归乎太虚者，宜致良知”——盖因“真良知者，非他，太虚之灵而已矣”——并且说通过这样“致良知”，“归于太虚”的方法是“慎独

克己”，其伦理内容则是“去人欲，存天理”。因为“人欲”本来是“塞心”使之不“虚”的东西（《洗心洞札记》卷上）。

以上是大盐哲学的概略。在接近幕府末期，他在大阪市井大力传播这种建立在倡导心之本性—太虚—空间的三位一体的朴素的唯心主义基础上的禁欲主义伦理学，难道不是值得想一想的事实吗？他在写了《洗心洞札记》（天保三年，同六年出版）五年之后的天保八年发动起义的檄文中，痛斥町人这种“游民”说：“置贫民乞丐之饿死于不顾，自己以珍羞美味为食，流连于妾宅，或引诱大名之家臣，高踞于青楼酒肆，狂饮挥霍无度。际此民生艰难时节，彼辈身着绮罗，招优伶娼妓寻欢作乐，一如平日。”我们认为这种对于富者穷奢极欲的反感和对于人民疾苦的深切同情，正是他的道德论的反映，这难道是牵强附会吗？

但是，他的行动的社会意义，是不能通过他的那种汤武放伐论来理解的，总的来说，同他的儒学也没有特殊的内在联系。环境和性格往往使人们向前飞跃得远远超出他平素所持的理论。因此，要使大盐掀起的斗争取得成功，已经需要同儒学完全不同的理论。王阳明的知行合一说和主观主义，即使在促进他把自己的信念付诸实践的决心上，比朱子学的慎重主义更为优越，从而在这一点上可以假定他的哲学和他的行动之间有着极为抽象的联系，但是阳明学的理论本身，和大盐的行动的社会本质不同，并不是反封建的。

还有，幕府末期到维新前后的阳明学派，在佐藤一斋门下有吉村秋阳、松山藩的改革家山田方谷，土佐的奥宫慥斋；在大盐中斋门下有林良斋等人物；而在方谷和慥斋身上，阳明学在很大程度上变为禅学了。

三

到了天保年代，象大盐平八郎那样，企图用自己的思考来建设

儒学理论的尝试可以说是特殊的现象，理论大都是没有生气的照本宣科，使儒学特别浓厚地带有文学一文章学的特点，所以在学者中间试图从儒学或至少从历来的儒学各派独立出来的倾向逐渐地显著了。

例如，早在天明年间林子平就主张“总之，做学问并不需要朱子派、阳明派、仁斋派或徂徕派，只要博览群书，通晓和汉古今的治乱兴亡，损益得失，就自然会产生才智”(同上书)。但是，这位《海国兵谈》的作者，决不是一位哲学思想家，他的经济论也不高明。

以经济学家闻名的海保青陵（宝历五年——文化十四年，1755—1817年)从“天理活物也。圣语死物也。死物活用之，儒者之业也”这种见解出发，对儒者作了如下的批判：“今之儒者，教人必言为善，勿作恶。似属既明之论，但一问善为何物，则不知也”，“后之儒者，且不说超出六经圣语之外，即六经圣语亦不能解。……或曰此圣语所无，或曰六经无此字。可谓天下之寄生虫，天下之邪民也”，这样来批判缺乏“活智”的儒者(《善中谈》)。他攻击儒家的公式主义，“今日言天下国家之政，动辄引用孔孟，多方稽考古道，却丝毫不顾孔孟时之土地与今日之土地有无平与不平”，断定对于今天的社会，“孔孟之论不适于治世”(《稽古谈》卷一)，关于他自己的见解，他自称“鹤(青陵——作者)唯好文章，极其讨厌所谓某一派之学问，从年青时起，即是鹤一家之学，而不是任何一派之学问”(同上卷五)，在把君臣关系理解为“买卖”、“市道”(同上卷一)这一点上，他是一个商人资本的思想家，同时他倾向于韩非子之流的法术学，认为下民之性是愚的、恶的，因而“若不立法严刑”，则不能维持秩序，在这一点上，他同肯定人性的资产阶级观念有着很大的距离。

又如在《二宫翁夜话》中把“天理”和“人道”加以区别，强调天理未必为人类造福，人道乃是人类为了利用天理为自己谋利益而造作的这种思想也是表现出摆脱了历来的儒教观念的。“夫世界

旋转不止，……新生的孩子时时刻刻在长大，建筑的堤坝时时刻刻在崩溃，挖掘的沟渠日日夜夜在淤塞，修葺的屋顶日日夜夜在腐烂，这是天理之常。然而人道则与此不同。因为在这个风雨无定、寒来暑往的世界上，人类生来裸体，既无毛羽，又无鳞甲，无房屋就不能御雨露，无衣服就不能御寒暑。于是就建立人道，以米为善，以莠为恶，以造屋为善，以毁屋为恶，……因而叫做人道。从天理看来并无善恶，其证据就是任凭天理时，就都要变成荒地，回到开天辟地的远古。……虽说人道是遵循天理的，但其内容各有区别，如以稗莠为恶，以米麦为善，都是以便于人身者为善，不便者为恶，人道是……历代的圣主贤臣料理、安排而创造的东西。这样，因为往往遭到破坏，便立政、立教，定刑法，制礼法，严厉而烦琐地加以管理，人道才逐渐建立起来"。"人所蔑视的畜道，是天然自然之道。人所尊重的人道，虽说是遵循天理的，但又是造作之道，不是自然"。

在这里，虽然同徂徕学一样，也把人道理解为"造作"，但在这个"造作"上看不出徂徕所谓"先王"受"天命"而作或"天"是不测的这种神秘主义。在那里，认为"神道开国之道也。儒学治国之道也。佛教治心之道也"，把三者捏成"神儒佛正味一粒丸"，例如虽然有"人死后，按道理不可能没有生前的因果报应"这种词句，但是关于社会和自然的关系，却发挥了比徂徕远为合理的见解，神道和佛教在这里也可以说在很大程度上是作为理性宗教来理解的。二宫尊德① 的这种"天道"、"人道"观是从他拚命努力要恢复随着封建制的衰落而荒废了的农村土地，阻止封建农业崩溃的经验中归纳出来的。

另外，还有广濑淡窗（天明二年——安政二年，1782—1855年）在《析玄》一书中叙述了"玄之所宗无也，无乃神明之德，造化之

① 二宫尊德(1787—1856)江户后期的农业家、思想家。文政初年(1818—30)致力于所谓农村复兴活动，又采取神、儒、佛的思想创立了报德教。

机，而圣人象之"这种老子流派的哲学，在《义府》一书中又是从"在物为理，处物为义，……故理为义之府也"这种显然受了宋学影响的观点来立论的，他的这种折衷主义也决不是偶然的。

从安藤昌益及三浦梅园的哲学开始的这种独立倾向，便这样伴随着儒教崩溃过程的进展而逐渐明显起来了。而这种倾向，当它在理论上有了进一步发展的时候，就必然导致从儒学思想本身摆脱出来。

四

还有，在这个时代的思想界，儒家的历史研究或史论也具有颇大意义。幕府的《本朝通鉴》、水戸家的《大日本史》及新井白石的著作，虽然各有细微不同的特色，但在政治上都是为幕藩制作辩护的，都是把对过去的批判同对现在的肯定和正当化联系起来的。然而，后期的史学就不一定是这种性质的，毋宁说是通过对过去的批判来发泄对现实的不满，是迎合对幕藩制的批判倾向的，随着这种倾向的发展，它就在不满分子中间获得了广泛的通俗性。这正象是用人皇以后的历史的研究，尤其是武家时代史的研究来补充国学家所致力的神代纪的研究那种性质的东西。这种倾向的代表人物总得说是赖山阳（安永九年——天保三年，1780—1832 年）。

赖山阳的史论，和与他的《日本外史》同年（文政九年，1826年）写成的岩恒松苗的《国史略》，由于其儒教的排佛思想，激怒了僧侣们，对幕府末期一维新时代的排佛思想发生了一些影响。然而，关于佛教在名分上及经济上的危害，是林罗山时代以来儒者所论述的，这决不是什么新思想，赖山阳著作的特点并不在这方面。

他还写了《新策》和《通议》，议论了制度和经济问题，但是他在这方面也不是很出色的。关于战争的评论，也不能说是如何高明的。因为会泽正志等人早已提出了大舰巨炮主义，而赖山阳还以

在陆地上“短兵相接”的肉搏战为主导思想，主张“兵之胜败，在人不在器”，认为北条氏以小船和单骑同拥有大船和火器的元兵作战的战术“皆应以为后世之法”(《日本外史》卷四)，他甚至还不了解近代兵器的意义[1]。

那末，赖山阳的史论有什么特色，又由于什么发生了影响呢？我想大概是他对足利尊氏的笔诛和对南朝忠臣们的赞颂迎合了当时正在兴起的讴歌王朝时代的倾向，又如他以一个“断”字赞美了北条时宗断然抵抗元寇的妥善处理，也迎合了攘夷思想。这几点大大超过了他的“天之立君为民也，非为君也”(《日本政记》)这种中国思想。总之，他的史论尽管沒有直接批判幕藩制，但应该说由于它取材于过去的历史，热烈地鼓吹尊皇思想，所以对这一时代的思想发生了影响。反过来，还可以说，他的史论是对幕藩制的批判潮流成长壮大的反映。

他还有一些历史哲学的命题。例如他在《通议》的开头，论“势”时说：“天下之所以分合、治乱、安危者势也。势以渐变，以渐成。非人力之所能。而及其将变未成，因而制为之，则在人。人不能违势。而势亦或由人而成”，可以说这是对历史的客观规律性同既为这一规律性所规定，而又是构成它的一个契机的主体之间的辩证关系的理解(说“势”只以“渐”成是片面的，还必须承认飞跃，这一点姑且不谈)。可是，他当然不是按唯物主义来把握“势”这个客观必然性的，而是站在国因“士”而立，“士”以“气”而立这种唯心主义的基础上的。

概括来说，赖山阳作为一个**科学的**史论家并不出色，毋宁说是作为一位**政论性的**历史家、**道学的**史论家发生了影响的，他作为一个历史家的科学眼光远不如新井白石。

---

[1] 赖山阳流派的战术论，在接近幕府末期的一部分兵学家中间也有，一部分攘夷论者还根据这种理论，相信攘夷是可能的，这在实践中，完全被驳倒了。——原注

第三节　通过接触洋学而引起的唯物主义倾向的发展

一

在上述平贺源内的例子上，我们看到了，由于儒学理论的停滞，在接受欧洲科学的先进人物的头脑中，已经产生了立足于超出儒学范围的自然科学主义的唯物主义倾向。随着兰学的发展，这个倾向也逐渐成长起来。由于它的进一步的发展，从宽政到文化年间出现了大阪人山片蟠桃和江户人司马江汉这样唯物主义倾向的有力的代表人物。

那末，这个时代洋学的进步情况怎么样呢？

首先，医学方面，继《解体新书》之后，通过江戸的大槻玄泽（磐水）、宇田川玄随及其子玄眞取得了进一步进展。以《兰学阶梯》（天明八年，1788 年刻）一书对研究、普及荷兰语学作出贡献的玄泽出版了《重订解体新书》（《解体新书》的改译）；玄随以《西洋内科选要》（宽政五年，1793 年）一书首次介绍了西方内科，玄眞的著作中，《医范提纲》（文化二年，1805 年）一书作为西方医学入门书广受欢迎，这样，荷兰医学逐渐取得了重要地位。

其次，在天文学方面，早在安永年间长崎的译员本木荣之进（仁太夫）就私下选译了一本《天地二球用法》，到了宽政三年，又根据幕府的命令译述了《星术本原太阳穷理了解新制天地二球用法记》，接着从宽政十年到享和二年（1802 年），志筑忠雄译完了《历象新书》，从而把哥白尼的地动说系统地移植过来[1]。随后，幕府

〔1〕志筑在这部译著中，独立地提出了类似于康德—拉普拉斯星云说的学说。但是，他还没有摆脱阴阳思想，鼓吹什么“以我心冥合太阳之心”，以“奉于宇宙之至尊”的道理。——原注

的天文台在享和三年由高桥作左卫门(至时)着手翻译拉朗迪[1]的历书，其子第二代作左卫门(景保)和间重富在文化六年(1809年)共同译完了这部书。

天文台又在宽政年间派遣堀田仁助和伊能忠敬去测量虾夷地[2]，文化年间命忠敬完成了测量沿岸的巨大事业，还着手研究地理书、编辑世界地图。

文化八年，天文台的翻译局着手翻译肖默尔的百科辞典[3]，志筑忠雄的门生马场佐十郎、大槻玄泽以及宇田川玄真、宇田川榕庵、小关三英、大槻玄干、凑长安等人参加了这一需要漫长岁月的工作。文化年间的另一项工作是翻译局开始翻译荷兰典书。

在洋学的这样发展中，这个时代即宽政、文化年间具有特征意义的事件，特别从思想上的影响来说，首先可以说是地动说已经开始占有巩固的地位。山片蟠桃和司马江汉都是地动说最早期的信奉者，特别是司马江汉在宽政年间游历长崎了解到地动说以来，便成了它的热心的通俗宣传家。而这件事对于促使他们摆脱传统的自然哲学无疑起了巨大的作用。

二

德川时代不太为人所知的山片蟠桃(延享三年——文政四年，1746—1821年)的《梦之代》(享和二年起稿，完成约在二十年后)，在日本思想史上占有极为重要的地位。山片蟠桃跟中井兄弟学儒学，向麻田刚立学天文学，他在这部书中发挥了无神论一唯物主义

① 拉朗迪(J. Le F.de Lalande，1732—1807)法国天文学家。1795年任巴黎天文台长。1801年出版了记载有四万七千颗恒星的《星表》。

② 虾夷地：明治以前日本人对北海道、千岛、库页岛(桦太)的称呼。

③ 日译本作《厚生新编》，系由江户幕府的天文台的"蕃书和解御用"(译员)马场贞由(佐十郎)、大槻玄泽等人在1811—39年间根据法国人肖默尔(Shomel)著《家事百科辞典》的荷兰语译本翻译的，稿本六十八册，1937年出版。

的观点。

他的思想是从朱子学的“穷理”精神出发，承认欧洲自然科学的优越性，把这个精神贯彻到科学中，从而达到了唯物主义和对宗教的否定。他认为“欧罗巴之精于天学，古今万国无与伦比。尤其环顾外国，皆以实见从事发明，谁能敌之？……故天地之事，只能听任西洋而尝其糟粕。不必怀疑西洋之术，应坚决信奉者也”。“奇哉，西洋之说（地动说——作者），天地之大论尽于此，非梵、汉、和①之管见所能及，应拳拳服膺而善思之”（卷一），关于“天地”，即关于认识自然的领域，他认为依据实验、经验的西方科学是唯一正确的。但是，洋学最初主要是因为同维护封建政权的“殖产兴业”有关而移植进来的，其内容当然是自然科学，排斥其他科学；而西方的哲学、社会科学大体上是开国以后才移植进来的。所以山片蟠桃受到这种历史条件的限制，在道德和政治理论方面就主张应向东方的圣贤学习。他说“在所有人的德行性质方面，主要应取之古圣贤，而在天文、地理、医术方面，主张尊古，取之于古者，可谓愚也”（同上）。

这样一来，得出来的就是儒教道德和自然科学一唯物主义世界观的并存乃至结合。然后，这个自然科学的世界观便彻底发展到排斥一切神秘主义的“无鬼论”。这样，山片蟠桃对本居宣长所推崇的、服部中庸《三大考》中的复古国学宇宙论加以痛斥，“奇说古今罕见，其智可及，其愚不可及”，驳斥了从北畠亲房、一条兼良到度会延佳、山崎闇斋、白井宗因、多田义俊、贺茂真渊、本居宣长等的“妄说牵强无所不至”的谬见，慨叹说“我日本为何相信神代卷，作种种妄说耶？”（卷三），他还同样地驳斥佛教，断言“方今数百万小宗小派之寺院，于天下有何功劳，又于当时有何益耶？殊堪叹息！”“一旦寺院改易之法立，无益游民将大减，而国家却由疲弊转

① 梵、汉、和指印度、中国和日本。

为全盛”(卷五)。他把佛教的世界观斥为迷妄，自不待言。总之，他关于神儒佛的见解就是“呜呼，学神道而貌似博学之人，……何以如此愚乎？又学佛者同样迷惑于三世因缘之虚妄而无不愚，其中大中至诚而不动者，当莫如儒”(卷三)。

虽然同是儒教，但他信奉的是中井一派的朱子学。所以他排斥仁斋和徂徕，尤其关于后者，他说“明儒一切悖乎宋儒，憎其严正也。徂徕氏取之，……一一竭力非难朱子，其大言不惭，纷扰不可言。故五井先生作《非物篇》，竹山先生作《非徵》，呜呼，两非之书出，而徂徕氏之谬解弥以显然矣”(卷七)。

当然，虽说尊信程朱，但在认识自然上，山片蟠桃却认为“主张尊古，取之于古者愚也”，关于五行灾异之说，他也批判程朱说“程朱亦皆稍有此病，况其他乎”，完全否定鬼神的存在，这时为了证明神并不存在，他还作了启蒙性的通俗的论证说，关于某些权威的神社供的是什么神，虽然有种种不同的说法，可是神也不出来自己报名，对于说真道假，冒渎神威的神道家，神也不施加惩罚。在这一无神论的精神上，他排斥儒教传统的目的论，说“如果固执地说，那么说万物的生育乃是鬼神之妙，造物者之所为，也无不可。因为把人畜、虫鱼、草木乃至金石、水火创造出来，又使之各得其生，确实如同有主宰而创造出来似的。……虽然有人说，其中人为万物之灵，其他禽兽、虫鱼、木石都是天赋与人用的，所以禽兽也可取而食之。但是如果要反驳它，就可以这样说：那么，天是不是为了虱、蚤、蚊而生人的呢？所以不可固执”。接着又说，“只有天日的阳气同地湿的阴气和合而生种种之物，……其中有口能食而无穴不能屎者，就不能再生。万物之中兼备各种机能，易于生存的就剩下来，逐渐繁殖，或者湿生繁育。其中最优秀的是人”(卷十)。这在当时来说是卓越的科学的想象。我们在这里看到对抗目的论的唯物主义主张酝酿着朴素的自然淘汰的观念。另外，针对和这个目

的论有关的地球中心的观点，他认为其他星球也象地球一样，“既然说受太阳之光明就无不和合，那么一经和合，水火就运行，草木无不生，虫也当然产生。有虫就不能无鱼贝禽兽，那么岂能没有人民呢”（卷一），他的这种推测正和文艺复兴时代的哲学家约尔达诺·布鲁诺提出的存在着无数相同的太阳系的假定一样，在当时来说是一个极为大胆的想象。

据他说，“鬼神之事，乃人心之推想”，灵魂不灭的观念起源于“孝”。蟠桃认为“人一死魂魄便消失，但孝子之心，思慕父母不忘，故立其神主，略以代替父母，奏乐供饮食而祭之。此祭祀父母之始也”（卷十）。帝王祭祀“天地日月星辰”，也是对它们“不忘功德，以报其本之意”。所以他说，“祭祀，孝之余波也，非孝之主。有人不祭祀亦可”（卷十）。但是因为他没能完全排除“敬鬼神”的儒教思想，对于祭祀，他作了这样的解释，大体上肯定了祭祀。但是，对于士庶人忘掉了祭祀这一本来的意义，把日月星辰和“天子祭祀宗庙的神明”，以及一般把鬼神看作自己观念以外的实际存在，固执于此而进行祈祷等，他认为是“淫祀”而断然加以抨击。因而他说“今世若无浮屠（佛教——作者）、天主之教，亦无道家、神道，无妖怪迷人之言，则一如诗书（《诗经》、《书经》——作者）之文，老老实实遵从之即可，更无须另外主张无鬼论也”。但是他强调“当今之世，不得不舍人情而主张无鬼论也”（卷十）。

这样，他并不排斥祭祀，在这一点上，他的反宗教的主张是不彻底的，但是他否定鬼神（神及灵魂、诸物之灵）的实际存在的唯物主义、无神论在本质上是反宗教的。这从他本人如何看待自己见解的意义就可以看出来。他说“我在此篇中，破天命，否定鬼神，不但深恐非难我神代以来之尊神□□重礼，可谓天下万世之罪人，……呜呼，可畏！然而此书并非出示外人者，只是利用午睡时间写给子孙，警戒我曾孙不致陷于异端。后世切勿以此罪我”（卷十一），坦白

说出了自己的学说是前所未有的、独特的，而且是背神的学说。

他还使用过"天地以阴阳不测而生万物"之类的措词，但是他认为"圣人把具备自然的道理而得到生存就叫作神，除此神以外无神。人死叫作鬼，死后无性根，无心志，除此鬼以外无鬼"（同上），从而否定了超自然的、精神上的神和灵魂，所以上述措词不能看成是唯心主义倾向。阴阳的观念，在关于化学元素的学说传入以前是放弃不了的；同时它是唯物主义和唯心主义都离不开的观念（根据阴阳和五行的灾异之说，当然是唯心主义的神秘说），其次"不测"这个词，在他来说并不是意味着原则上的不可知。

总之，山片蟠桃尽管在个别见解上有非科学之处（例如关于扶桑国的议论），但他却是德川时代最杰出、最彻底的唯物主义者——无神论者。

然而，这个唯物主义是日本新的自然科学的摇篮时期的产物。它不是同这个自然科学一起发展起来的商品生产所形成的产业资产阶级反对封建社会关系阻碍资本主义商品生产进一步发展这一历史阶段的产物。所以，这种唯物主义的认识论、自然哲学的所谓上层建筑，在他来说就是程朱的伦理学，是"夫农民者国之本也，生民之首矣。农民不可无，无工商犹可"；"工商使民骄奢，骄奢之物必禁之"；"应劝农斥商"（卷五）这种农奴主的政治一经济论。他本来是一位极有才干的町人，之所以陷于这种主张，可能是由于受到当时极普遍的、儒者的这种农本主义的影响。

三

在洋画史上占有重要地位的司马江汉（元文三年——文政元年，1738—1818 年，据村冈典嗣的说法①），同时也是一位杰出的思想家（平贺源内也画油画）。

① 《市井哲人司马江汉》，载村冈典嗣：《日本思想史研究》（续编），第 214 页。

他认为“起于无始，至于无终”的自然界的一切现象是从火与水的和合发生的，其消灭则是还原于火与水。他说，“小水洼里生孑孓。干燥的壁土，浇上水也会自然长出草来。这二者从何而来呢？这是无始之物。太阳的火气照射水土时，腐烂而生出生物。这是气化。大地为水，只有水火二物。阴阳师说五行，相生相克等，牵强附会，这是利己的计谋”（《天地理谈》）。此“所谓火者，乃太阳之火”，所谓水，是地的气。但是，司马江汉并不是二元地来把握水火，而是把太阳看作为“气之根元”。

从这种观点出发，他驳斥了有关鬼神的一切迷妄观念。他说“中国日本有论鬼神的，可以说完全是愚论。鬼神是指水火二气，即天之火气彻于地，与地之水气相混同而升降，这就叫鬼神”。“灵是什么，是鬼。鬼是什么，是气。气是充塞于天地间之虚空。……大地为球，悬于中天无上下，大气把它浮起来。此气充满于宇宙而无有间隙，……天气感应地气而神变不可思议，森罗万象皆因此气而生，人类禽兽及草木是天地的大机，永远静动变化，这不是很妙吗？所以神就是气，叫作鬼神。人和万象，出自气中而归于气中，气的根元是太阳”（《春波楼笔记》）——这样从鬼神中排除神秘的东西，把鬼神看作“气”的见解不同于相反地把“气”加以神秘化，如一般所理解的那样把鬼神和“气”视为同一物的见解，它本质上意味着对神秘的一神学的鬼神的否定，意味着从“气”—物质来说明一切现象的唯物主义倾向。

同时，在他来说，把“气”与鬼神视为同一物的见解是和关于“气”的物活论的表象联系起来的。他说，“譬如说，食者薪也，神经者日轮之火也。如同煮水作汤，体中之火因为有食而不灭，不食时火即灭也，即死也。骨肉成为水土，神经归天。如同吹灭灯火，非灭，归于天火也。良才睿智者神火厚，……愚者神火薄”（《春波楼笔记》）——这样，他同平贺源内一样，把人类精神的实体看作火

（在西方，这种思想是由古代的辩证法思想家赫拉克利特提出的），从而他又在很大程度上按物活论来理解以火为根源的自然界。因而他的唯物主义倾向不免是不彻底的。不过，它显然是基于自然科学精神形成的、具有科学性萌芽的世界观。

这样，明显地根据自然科学精神形成了世界观的司马江汉，和山片蟠桃一样是西方自然科学、一般欧洲文化（但他们两人都排斥基督教）的赞美者。他说，“我日本开化甚近，故人智肤浅，思虑尤其不深，是神武以后的国家，年代不久，故技术不及欧罗巴人也”。“予江汉认为，中国及我日本无究理之学，古时人智犹浅。”“我日本人不好究理，虚构文章以为风雅，不述信实，如妇女之情”（《春波楼笔记》），这样，司马江汉对于欧洲自然科学的优越性，东方各国文化的后进性虽然具有深刻的认识，但他和山片蟠桃一样仍然认为在伦理和政治方面应当采用儒教。他主张：“贵贱上下均应学习者，圣人之道也。唯《论语》、《大学》应反复多次阅读。佛教不可学。”又说“老子类似佛法之道，非治理天下之道”（同上）。但他攻击“社会上的职业儒者”，独立于儒学各学派之外。

从上面可以了解，司马江汉的世界观和山片蟠桃的世界观一样是日本近代自然科学萌芽时期的科学精神——一部分来自朱子学的合理主义和徂徕学的经验论因素，通过同洋学的接触得到进一步高涨的科学精神——的产物；其特点是既承认西方自然科学也承认儒教。不过，司马江汉的唯物主义倾向，没有山片蟠桃那样彻底。

至于他的世界观的社会基础，则和山片蟠桃不同，基本上是代表了町人。例如，他说“天子和我们都是同样的人”，“上自天子、将军，下至士农工商、非人、乞丐，皆人也”（《春波楼笔记》），这种观点说明他在很大程度上摆脱了封建身份观念。不过由于受到町人身份本身对封建经济的依附和反封建倾向尚未成熟的局限，他的上

述平等观念，与其说是表现了一定的社会的、政治的要求，倒不如说多少类似佛教的平等观念，是同认为一切生物"为食营生，有欲念之情。其中人有智慧，而为其智慧所困，一生迷于人世，贵贱上下皆同"（同上）；"饱食而白昼交媾的迷惘世界的虫豸，上自天子，下至庶人"（《天地理谈》）这种观念联系在一起的。他虽然沒有象佛教那样把欲望作为这个"迷惘"的根源而斥之为恶，但对于为了满足人类的生活欲望所进行的积极活动，也不认为具有很大的意义。他采取了"人生如南柯一梦，觉时亦梦"这种态度。这简直可以说就是町人阶级在政治上软弱无力的反映，他们寄生于封建制度，做梦也沒有敢想使自身成为统治阶级。

还有，他非难幕府把文化元年（1804年）前来长崎要求通商的俄国使节列沙诺特（列扎诺夫）驱逐回去的措施说，"……让俄国使者在长崎等了半年，不许上岸，而且违反他们的意愿，对其应答甚为傲慢不逊，……一律以夷狄相待岂非无礼？列沙诺特是该国国王的使者，国王和我国国王有何不同？礼本来是表示人道的肇始，譬如对于衣冠整齐的人，却裸体站着，他们一定会认为我国人象禽兽一样，真令人慨叹！"（《春波楼笔记》）这里已经沒有儒教的华夷观念，有的是资产阶级的国际观念。所以司马江汉知道固守锁国策的愚蠢。但是他批判反对俄国提议通商的松平定信的政策时却说什么"近年米谷价廉，对武家无益，方今不想和俄国通商，岂非愚蠢！"竟以武家利益的名义主张对外贸易，这是一个特点。这大概是因为对于当时只能在幕藩政权庇护下得到成长的町人阶层来说，以自身的利益或"国民"利益的名义来提倡对外贸易未免太大胆了，而且他们的经济需要还沒有发展到那种地步。

四

附带指出，这种对外贸易论和当时盛行的虾夷地开发论，可以

说反映了正要开始的资本原始积累的要求。这种原始积累的要求，是从为了加强封建政权的殖产兴业和“富国”策中成长起来的；它的发展已经使人们意识到必须打破锁国体制。和山片蟠桃及司马江汉同时，也是在宽政前后深入接触到洋学的经济学家本多利明（延享元年——文政四年，1744—1821年）就是它的典型的代表人物。他指出，“日本是个海国，航海运输贸易本来就是国君的天职，首要的国务。所以，派遣船舶驶往各国，搜罗国家必需的产物及金银铜，输入日本，雄厚国力，是使海国物资充足之法。如果只想以本国的力量来治理，则国力逐渐衰弱，其弱全都落到农民身上，农民连年陷于贫困，这是自然之势”（《经世秘策》卷下），明确地指出依靠对外贸易的富国策和增强幕藩经济的方策，强调必需开拓北部边境。他在这样提倡海外贸易的同时，指出为了进行贸易必须发展航海业，为了发展航海业，必须开展天文（与此有关的还有数学）和地理的研究，这是当务之急；他和山片蟠桃及司马江汉一样，提倡自然科学主义。他本人既是数学家，也是地动说的热心信奉者。他似乎没有探讨立足于自然科学主义的哲学问题，但可以说他在经济论上所代表的倾向，在哲学上就是蟠桃和江汉的理论。反过来说，由后二者在哲学上所代表的思潮，尽管有细微不同的特色，可以说本多利明大体上就是它在政治、经济方面的理论家。

本多利明所明确表达的这种进取性的开国论，即作为富国方策的海外贸易论，例如在高岛秋帆呈给阁老阿部正弘的上书（嘉永六年，1853年）中也有所表现；但是这种意见尽管是符合向近代发展的方向的，不过随着攘夷思想的抬头，却逐渐退居次要地位，而杉田玄白于文化年间在《野叟独语》中所发表的那种议论形成为强有力的开国论。他说俄国当前的要求“主要是在寻求世界贸易，似乎未必有夺取日本之意”，他认为“姑且允许贸易”的话，问题暂时可以得到解决，同时因为对方的“深意难以推测”，不久也许不得不

导致战争，所以应该一方面同意贸易，另一方面大力重建衰弱了的武力。他是看到现在武力解决沒有胜利的可能，作为权宜之计才主张开国的，至于贸易本身的经济利益问题，则是置之度外的。

值得注意的是，在这种开国论发展起来的同时，立足于洋学知识的大胆的哲学思考也逐渐萎缩了。可以认为，洋学发展的历史，大体上以文化年间告一段落。下一个时代，洋学在保守思想的镇压下和在攘夷、排斥洋学论调的环境中，经历了苦难的历程，与此相联，洋学作为经验科学虽然取得了很大的进步，但它同哲学思想的结合却受到了更大的限制。

第四节 复古神道的完成

一

我们已经看到，在本居宣长身上，国学已经显示出行将转化为特殊神道说的倾向；而他的神道说——所谓复古神道——恰恰是国学世界观的主要特征。初步建成这个复古神道的是本居宣长死后的门生平田笃胤（永安五年——天保十四年，1776—1843年）。在平田笃胤那个时代，同是本居宣长的门生、长于考证研究的伴信友①；以歌人闻名的香川景树②；以本居宣长的反对派自居，在古典研究上留下了可观业绩的桔守部③等卓越的国学家，他们和笃胤一起被称为“天保的四大家”，但从思想史上的影响看来，平田笃胤远远超过其余三人。和他一样在江户活动的一些国学家——村田

① 伴信友(1773—1846) 江户后期的考证史学家。敬佩本居宣长的学风，成为他死后的门人。他重视文献学的方法，以考证学的方法发展了国学的文献学领域，成为当时第一流的考证学者。著有《蕃神考》等。

② 香川景树(1768—1843)江户后期的歌人。

③ 桔守部(1781—1849)江户后期的国学家、歌人。他在古语和古典的解释方面富于创见，自成一家，与本居宣长学派相对抗。著有《棱威道别》、《万叶集桧嬬手》、《助辞本义一览》等。

春海、高田与清、清水滨臣、山崎美成① 等——继承了贺茂眞渊的文学方面，而对于笃胤派的神道倾向甚至表示反对，因此，他们对于使国学具有特点的世界观的发展上，几乎是沒有关系的。

笃胤的主要工作是确立了被理解为“古道”的神道——复古神道，而且强调并论证它是儒、佛、耶稣等所有宗教世界观以及道学世界观所望尘莫及的绝对眞理。

上面已经谈到，本居宣长的神道说是从对古典进行文献学的一语言学的解释出发的，他利用这个方法克服了从儒教乃至佛教观念出发对古典作主观的解释、曲解以及根据这种曲解来构成特殊神道理论的尝试，他客观地解释了古典的內容，试图把其中包含的古代人的信仰如实地反映出来。宣长的这些工作，使对古典的解释在科学上前进了一步，并揭露了神道同儒、佛调合的非神道性，这的确是他的一大功绩。

然而，同佛教、儒教调合以前的神道，本是相当原始的部族宗教，并沒有象佛教、儒教那样或多或少具有统一的思想体系。为了把这种原始神道提出来作为对抗儒、佛之道的世界观，那就还需要对它加以某些主观的解释，把它提炼成为一个多少具有系统的世界观。当然，宣长本人是作了这样的尝试。但是，一则由于受到文献学方法的局限，一则由于沒能把对神道说来具有根本意义的创世神话同科学的——从当时的水平看来——宇宙论结合起来，所以，他在建立一个统一的思想体系的神道这一点上，是不彻底的。在他的神道说中，有否定天御中主神作为造化神的最高神性的傾

① 村田春海(1746—1811) 江户中期的国学家、歌人。入贺茂真渊门下，在日本文字研究方面造诣很深，长于和歌、书法、汉学。著有«歌语»、«和学大概»等。高田与清(1782—1847)江户末期的国学家，本姓小山田。他搜集群书，精通考证学。编著有«松屋笔记»«八洲文藻»«扶桑拾叶集注释»等。清水滨臣(1776—1824)江户后期的国学家。著有«滨臣翁家集»«泊洦笔话»。山崎美成(1797—1856)江户后期的杂学家。通称长崎屋新兵卫。著有:«耽奇漫录»«海录»«世事百谈»«异称日本传»等。

向和关于"黄泉"的观念等，这些不仅对神学说来是消极因素，反映了原始的多神教，而且关于高天原、黄泉、人世的表象，同佛教的天界、人界、地狱的观念相比，在科学上是不相上下的东西。而平田笃胤在某种程度上补救了这些缺点，在建立作为宗教的复古神道上前进了一步。

笃胤首先把宣长归诸产灵二神的造化原理归之于天御中主神，并认为这个神是"主宰一切宇宙万物"的（《古史传》卷一），强调了唯一主宰神的观念。在这点上可以说，他倒退到了宣长所攻击的以前的神道说。然而，这比起把产灵二神看作是造化的根源来，作为神学倒是比较前进了一步。

其次，他反对本居宣长所说人死了就到肮脏的黄泉国去，主张人死后要到大国主神所主宰的"幽事"世界去，在那里接受对生前所作所为的审判。因而他认为"盖今世乃考验吾人之善恶而暂时化生之寓世，唯幽世乃吾人之本来世界"（《古史传》二十二卷），即死后才开始真正的生活。他所说的"幽世"，乃是虽然存在于地上而我们看不见的世界，死人就在自己坟墓旁边度过"幽世"的生活。所以，这种说法虽然和天堂或极乐世界不同，但是说今世是"寓世"，而"幽世"才是"本来世界"这种思想，确实有佛教或基督教的影响。[1] 由于提出了这种死后的"安心"的观念，在完成作为宗教的神道上，笃胤无疑前进了一步。

最后，平田笃胤试图把古典中的创世神话同天文学的知识结合起来加以辩明，从这种结合来创建独特的神学世界形象，以完成

---

〔1〕 关于基督教对平田笃胤神学的影响，经过村冈典嗣的研究，已经确切地得到证实，但这一点，过去也曾有人指出。例如安休寺晃曜的《护法总论》（载于明治二年的《明治佛教全集、护法篇》）中就说："平田笃胤的深意往往流露出接近国家禁止的耶稣教。"西村茂树于明治十五年三月在东京学士院所作的讲演《日本道德学的种类》中也说："平田笃胤的说法有暗中吸取了西洋耶稣教之说的痕迹。"还有，田口卯吉认为，造化三神的观念，有基督教三位一体观念的影响。——原注

复古神道。

本来，世界形象这个范畴似乎和宗教是无关的，其实并非如此。宗教也是对于根据各个时代的科学水平所形成的世界形象，时而对立，时而妥协，保持着它自己的世界形象的。因为沒有世界形象，就不会有世界观。

可是，在日本自古以来就是以须弥山为中心，由九山、八海、天堂、地狱、五轮、十方净土等构成的佛教的世界形象长期占有优势，同时还流传着天是阳、圆、清轻的东西，地是阴、方、浊重的东西，两者是从浑沌的一气分化出来的这种中国思想。而以往的神道则是从这种佛教的世界形象和中国的宇宙论的混合物的立场，以及后来又从中国的宇宙论的立场来解释神代卷的。

本居宣长在排斥用外来思想解释古典这点上是留下了功绩的，但是，他对于把自己的神学如何建立在一个牢固的世界形象上的问题，既沒有深入钻研，也沒有取得成功。在这方面，他虽然推崇服部中庸的《三大考》(宽政三年，1791 年稿)，但《三大考》有许多地方和宣长的观点不同。关于开天辟地，《三大考》是这样说的，即最初是天之御中主神和产灵二神坐在虚空之中，然后由“产灵之神灵”生出类似“浮脂”的东西，其中“清明”者上升为“天”，浊重者下降为“黄泉”，下余的部分凝成为“地”。所谓“天”就是太阳，是高天原，由天照大神来主宰(而本居宣长则说，天照大神的“现身”是太阳)；所谓“黄泉”是月，其主宰神是月读命(按服部中庸的说法，并按后来平田笃胤的说法，月读命和须佐之男命是同一个神)，地上的四海万国是由皇御孙命来统治的。至于日本则是形成“天”的东西上升的“蒂处”，是伊邪那岐、伊邪那美二神所生产而凝固成的国家(其他外国则是当此二神生产大八洲、海陆分开时，由飞溅的“泡沫”凝成的)，是天照大神的出生地，是皇御孙命由天上降临的国家(服部中庸只简单地说，死人的灵魂到“黄泉”去，并未涉及

本居宣长独特提出的“显事”和“幽事”的问题)。然而，本居宣长认为，清明的东西上升而形成的天——高天原是以虚空和大地隔开的天上世界，而黄泉是地下黑暗之处，根本没有构成象服部中庸所说的“天、地、泉”的形象。试看本居宣长所绘的“天地图”，和高天原相对的下界，是日本、外国和“根国”(黄泉之国)三者鼎立，中间配合有“海宫”。他在明和八年(1758年)已经写完了《古事记传》卷五，而在明和六——八年写的《讲后谈》中则说：佛教的世界形象“凡心似觉迂远而愚昧，但理非一准，亦有料想不到者，实则恰如其说，亦未可知”，因而可以说，他关于高天原、黄泉国的表象，默默中受到了这种传统的世界形象的影响。在天明二年(1782年)的《天文图说》和宽政二年(1790年)的《沙门文雄九山八海解嘲论之辩》中，他明确地采取了地球说，赞扬西洋人关于天文地理的知识如何正确，排斥儒、佛的宇宙论，但是，这对于他的神学最终并没有发生影响。可以说，服部中庸的意图是，试图把宣长遗留下来没有解决的神学的宇宙论和地球说结合起来，用地球说来重新建立神学的宇宙论。因为地既然是球，就不能再把天界、黄泉作为位于地之上下的平面世界，而要表象为球的世界，这是很自然的。

平田笃胤正是从服部中庸那里继承了这种“天、地、泉”的世界形象，承袭了作为天和地的“蒂处”的有关皇国神圣的观念，同样，根据“关于天文、地理，西洋人所想之说最为详尽”(《古道大意》下卷)；或者在医学、生理学方面也要相信“全然不说谎话的西洋人之说”(《志都的岩屋讲本》)这种观点，接受了地动说。他利用这种西洋学说，打破了佛教和儒教的世界形象。然而，平田神道和自然科学的结合由于认为只有“天、地、泉”是宇宙的主要组成部分，附和本居宣长和服部中庸，认为星是不足道的“微”物，西洋人关于星的学说“其实也是空理”；并和服部中庸一样，认为高天原这个太阳上住着其主宰神即天照大神以及一切善良的天神；月上住着须佐之

男命以及伊邪那美命、大祸津日神等，这样一来，就只能是极端受到局限的和被歪曲的了。毫无疑问，这不外是同山片蟠桃所批评"其愚不可及也"的那种宇宙论的一种苟合。尽管这样，如果想到直到明治维新时代，佛教一直顽强地固执九山八海的世界形象的话，那么，复古神道对于洋学所持的态度，的确是足以使复古神道成为当时的新思想的态度。

在上述各点上，平田笃胤把由本居宣长打下基础的神道向前推进了一步。就是说，他通过强调造化神的最高神的性格，强调作为"本来世界"的死后世界的意义，大大丰富了复古神道的宗教内容，同时还在某种程度上吸取自然科学的新思想，创造出新的世界形象，用来作为摧毁从当时的知识水平看来已经完全落伍的佛教和"通俗神道"的武器，这样创造出它作为新兴宗教所应具备的条件。

但是，另一方面，他的神道说是和政治思想密切结合在一起的，甚至可以说是当时处在萌芽状态的国权主义。这一点是促进他的神道说得到普及的因素，是它的优点，同时也是所以不能使它纯化为世界宗教的因素，对宗教思想说来却是一个弱点。

当时的国权主义，与其说是广泛的社会底层反封建动向的思想结晶，毋宁说是反映了对抗资本主义欧洲侵略东方，要在刚刚开始的资本原始积累的基础上，把腐朽的封建体制重建起来的动向，换言之，是反映了走向全国规模的中央集权制(正确说来，应该是绝对主义"absolutism")的一种模糊不清的动向，而这种动向本来就应该是令人预感到来自社会上层的、全国统一的动向，所以它采取了尊王思想的形式，并不奇怪。笃胤的世界观是这种动向在观念上的表现之一，尊王思想是它的本质的内容，所以，他的神道说尽管强调了造化神和幽冥神的意义，毕竟和本居宣长一样，其中贯穿着皇祖天照大神的绝对尊严，对它的最高神性的深刻信念。这

样，笃胤的学说，由于同国权主义的思想意识密切结合在一起，因而它的以超越国民生活的人类心理为基础的本来的宗教因素，还沒有充分具备作为宗教来加以信仰的性质。也就是说，它还沒有全面地取得这种宗教的性质，例如在资本主义社会里，对国家说来，是作为“私事”而存在的那种宗教的性质。本来，宗教和政治的结合，宗教教义同尊皇观念的结合，在历来一切神道说中或多或少都有，而在复古神道中，这种结合表现得最为显著，而且它的尊皇思想并不象历来那样只是反对武家的、公家的意识形态，它还是一种国权主义的形态，在这点上有它的特色。

二

平田笃胤一面建立独特的神道说，一面还对儒教、佛教以及“世俗神道”（和儒、佛调合的神道，即向来的一切神道说）进行了猛烈的抨击。他除了以他的处女作《呵妄书》抨击了太宰春台对中国的崇拜，还特别以《西籍概论》批判了儒教，在《鬼神新论》中批判了儒教的鬼神观，对于佛教则以《出定笑语》和《印度藏志》（未定稿）进行了彻底的批判，还以《神敌二宗论》（《出定笑语》附录）痛骂了净土眞宗和日莲宗，在《悟道辩》中批判了禅宗，以《俗神道大意》攻击了历来的一切神道流派。

在这样抨击异端时，他在一定限度内采取了打倒偶像的、合理主义的批判方式，利用了前人学说中对自己有利的一切成果。特别是当他对佛教进行详尽的批判时，他一面以富永仲基的《出定后语》和继之出版的、服部天游的《赤倮倮》为依据，对佛教经典进行了批判（特别是他的《印度藏志》），另一方面还继承了儒者展开的排佛论。他说：“笃胤关于佛书的学识，是以这些书（即富永仲基、服部天游的书——作者）为阶梯而入门的，正象所谓‘青出于蓝而胜于蓝’，还考察出这两本书的许多错误，附带论辩由佛道引起

的弊害，这就是当前的趣旨”（«出定笑语讲本» 中卷）。在论辩“由佛道引起的弊害”中，他批判了佛教的出世主义（“座禅、悟道”及老庄追随者的“清谈”等“恶习”），批判了禁欲主义；责难了僧侣一寺院的寄生的、浪费者的性质和佛教在国史上引起的渎乱名分（苏我氏、玄昉、道镜等），特别是痛骂了作为“神敌”的眞宗、日蓮宗。在这些点上，他大体上继承了儒者的排佛论。然而，他的特点是，这些批判是极详细地、用比任何人都通俗的语言进行的，而且是从宣扬皇国“古道”的观点进行的。

当时，他反对佛教的反自然的“悟”、“见性”的观念，说：“那么，所谓眞的悟是什么呢？……一听就懂，一做便成，毫不费事的东西，就是这个悟。它沒什么奥秘，而是人天生来的，也就是所谓的性，把反乎性的东西加以区别，亲父母，爱妻子，所谓人的七情、天生的眞诚也恰如其分地有所发动，这本来是人的当然的事，而看到这点就是见性，……这就是所谓眞正的道。释迦牟尼、达磨所作的和这相反，所以，旣不是悟，也不是道”（«出定笑语讲本»下卷）。他继承了贺茂眞渊所说的“直心”，本居宣长所说的“直情径行”以及“人欲”即“天理”这种思想所包含的肯定人性的态度，批判了克己说、禁欲伦理，这些是他的理论中的合理方面。

但是，这种合理方面也毕竟沒有超出“古道”限度內所容许的范围，在许多方面受到笃胤的古道主义和神学世界观的很大限制。因此，例如，他虽然继承了富永仲基所说佛教是从婆罗门教分出来的学说，但是为了把“古道”说成是普遍眞理，他断定佛教的母体婆罗门教、儒教和基督教的古传都是皇国古传的“讹传”[1]，说天堂是天津国；地狱是黄泉国；须弥山和山顶上的忉利天是日本；盘古

---

[1] 认为唯有皇国的古传才是关于开天辟地和诸神行为的真正传说，外国的神话乃是它的“讹传”，这种思想，本居宣长早已有之。笃胤则更加明确、详尽地发挥了这个见解。——原注

氏和大梵天王是"天地万物的本祖主宰的"神;亚当、夏娃是关于伊邪那岐、伊邪那美二神的"讹传"等等,从而丧失了富永仲基在批判经典上的科学性。此外,肯定人的本能,在他也是采取了用宗教把本能神圣化的形式,明确地表现为 Phallus〔男性生殖器〕崇拜,从而和近代欧洲的要求由社会上广泛肯定人的本能的快乐说迥然不同,对人性的肯定不是表现为对容许人性全面发展的社会状态的期望,反而由于性的陶醉使人们忘却了人性的广泛展开,从而表现为暗示梦想逃避压制人性制度的东西。

这样,贺茂真渊和本居宣长的合理的观点,以及富永仲基的科学的批判精神,由于笃胤的神学世界观,不得不受到限制和颠倒。然而,也正是这个神学世界观,同时使笃胤所以能够为了排佛、排儒而发挥了某些合理的精神。这个对儒佛的抨击,不仅由于吸取了地动说之类的新学说,还正是由于强调了有关皇国尊严的意识,才得以强烈地打动了当时的人心,打动了国民意识正在觉醒起来的人心。为了证明皇国的优越性,他不仅重复了服部中庸的论据,还拿出了日本物产丰富、人口稠密、米谷味美等一切论据[1],借此大力鼓吹国民意识和尊王观念。在他的儒、佛排斥论的骨子里,恰恰存在着这种国权主义的意识。他的排佛论的主导思想是:"……那种烧香念佛、装模作样的勾当,干脆算了吧,请把这个大和心、祖国魂,不歪曲,不遗忘地加以修整,把它磨练成为正直的、正确的、纯洁的、善美的大和心"(《古道大意》下卷)。

值得注意的一点是,笃胤的排佛论同水戸派的排佛论结合起来,对维新时代的国权主义文化运动——废佛毁释——发生了重

〔1〕 附带说一下。他认为外国人所以大搞贸易,是因为他们的国情很差,物产贫乏所致。反之,日本不必求诸外国,便能满足一切需要;外国人所以不请而来,是深邃的神冥之理所指使的。毫无疑问,在这个事实里反映着由于锁国而养成的妄自尊大主义。来自锁国的妄自尊大主义,竟这样地作为一种意识形态内容进入日本人的国权主义之中。——原注

大影响，成了它的指导理论。前面引用的《总斥排佛辩》的作者龙温关于笃胤的排儒论说："彼所著数部书中，无不带有诟骂佛法之言。……将我真宗同日莲宗一并称为神敌，其恶言詈骂，不堪入目。然而令人吃惊者，平田笃胤著作中之恶言詈骂，竟轰动一时。近来据说凡厌恶佛法者，直至武士、医生等均购求而欣然阅读，实堪叹息。自古以来，世上谤佛文献虽多，但如此笃胤之书，为古来所无"，这是当然的。平田笃胤的排佛论，同儒者从"理"的观点，从名教上乃至经济上的理由来排佛不同，他是从皇国精神的观点排佛的，因而从理论上看来，它沒有儒者那么多的合理主义，但是相反地，在实践上却同当时逐渐抬头的国权主义动向结合起来，作为它的强有力的思想表现之一，取得了重要意义。

三

如上所述，平田笃胤的神道说，作为它的密切的组成部分，包含着国权主义形态之一的尊王主义。但是，他并沒有象山县大弐那样把斥霸观念明确地表现出来，他和本居宣长一样，对于幕府制度大体上是肯定的，他鼓吹什么"东照大神君"的"仁泽遍及全国"；"天皇亦不忽视大将军家族之厚恩"（《古道大意》）。当然，在他所处的时代，尊王思想大都还是和拥护幕藩制的思想共处，在合法的言论中吐露反幕思想还完全不可能，所以，不能因此就说他的政治思想不是进步的。

可是，国权主义在进一步成长之后，便采取了攘夷思想的形式。作为对抗外国侵略的威胁，确保民族独立的要求，攘夷论成了把政治思想引向建成强大国家、中央集权国家的强有力的动机。然而，平田学说中虽然有肯定锁国的思想，但决沒有攘夷思想。他之所以在他的神学世界观所容许的范围内吸取了欧洲的科学，对西洋科学采取了比较宽容的态度，也是因为他沒有倒向攘夷主

义的排斥洋学论的缘故。他说："如同我经常所说，我国是万邦的母国、父母之邦这样一个尊贵的国家，人心不奸狡，落落大方，所以凡事既沒有无理的想法，也不说无理的话，宁静而寡言。可是，医药之道以及其他各种器械、技术究理等书，专有功用的，全都从各外国和虾夷国掉舵不干、舟楫满载地贡献来。仔细一想，这种把我国并不那么需要的东西，使我国毫不费力地源源送来的情况，就如同国君稳居在上，下面的万民贡献各色贡品的情况一样"（《志都的岩屋讲本》下）。这种态度中，虽然有锁国的妄自尊大主义，但并沒有排外主义，倒是有来者不拒的宽容之处。安政年间，当开国、锁国的议论鼎沸于天下的时候，他的门生大国隆正[1]所以主张开国论，也是出于这种论点的。本来，直到文政十一年（1828年）的西博尔德事件、天保十年（1839年）的蛮社事件[2]发生以前，兰学的发展是比较顺利的，许多有识之士都承认它的优越性，所以，平田笃胤对此采取了宽容态度，毫不奇怪。但是，另一方面，这个时代，在北方同俄国人的争执，和侵入东方的英国势力的接触，再加上仍然固守锁国政策的幕府颁发的驱逐外国船只令和加强海防的规划，逐渐使攘夷思想抬头，文政八年，水户的会泽正志斋写了《新论》。他在《新论》中，从攘夷主义的观点出发，甚至对西方的"穷理"之学也加以抨击。会泽正志斋的论点，当然不免有固陋之讥。尽管这样，它作为把全国统一的要求引向改组幕藩制以建成军事强国的理论，从自上而下的统一这个观点反映了当时的国权主义。而且，从它成为一定政治运动的指导思想这点来说，的确比起国学家们用神学词藻和宗教情操所作的讴歌古代或宣传尊皇一敬神思想前进了一步。因此，笃胤的国权主义由于是同宗教结合在一起，

① 大国隆正，即野野口隆正（1792—1871）幕末的国学家、歌人。就平田笃胤修国学，从村田春海学和歌、音韵学。著有《古传通解》《词之正道》等。

② 蛮社事件，指幕末镇压兰学家的事件。

因而它的政治性没有得到明确的规定，可以说是因为它是国权主义的极不成熟的形态，又是攘夷的国权主义前一阶段的东西。

这一点同平田学的社会基础、它的社会影响范围有着不可分割的联系。这可以看作是，平田学在武士团瓦解时期、幕府和强藩的分化和对立中，正象在西南地方发生的情况那样，同一面把行将诞生的资本主义因素加以吸收和发展，一面趋向建立统一国家的强藩的动向模糊地结合起来了，但与其说直接就是这种反幕派领导阶层的意识形态，毋宁说它表达了由他们较多地代表了其利益的社会阶层的情绪。在平田笃胤的门生中，农村地主—富农或乡士分子居多，这是一个特征。这些社会阶层是介于幕府、大小名和农民之间的一种封建地主或高利贷者，因而不仅在收纳分配的问题上大致会是反幕派，而且其中某些人还是工场手工业或商业的经营主，他们要求国家统一。不过，他们和町人一样，不能从自身中间产生政治党派，倒是在走上发展资本主义道路的强藩反幕派中找到了自己的领导人。〔1〕对这些农村阶层说来，比起直接作为政治思想的尊皇思想来，他们更容易接受同崇拜诸神——产土神〔2〕结合起来的尊皇思想，这是不奇怪的。

平田笃胤攻击真宗"违背自古以来规定的国法"，把一些"定为不得交往的"贱民拉进教门，是"紊乱国法的教旨"（«出定笑语附

---

〔1〕 一部分町人，特别是上层部分，通过参加幕府、强藩的殖产兴业，参与了资本的原始积累。幕府和强藩，都从各自的立场分别代表了萌芽的资本主义的利益，但两者之间有所不同，明治维新的改革，可以说是强藩改革派的胜利。不过，这也并不是代表了下层民众的反封建趋势，而新体制最后不得不以农村地主作为它的重要支柱。——原注

〔2〕 平田笃胤阐述了产土神作为守护神的意义，这一思想通过他的门生六人部是香、矢野玄道更深入地奠定了基础，产土神被看作是在冥府的大神即大国主命的支配下，监视人的内心活动的神。——原注

录》一下)，这也证明了他的思想意识所受社会基础的局限性。[1]

平田学由于具有上述的宗教性质，其直接影响首先在神道界最明显地表现出来。世袭神祇伯①的白川家聘笃胤为特约顾问，甚至在《俗神道大意》(卷三)中被骂成"祖辈代代"的"奸曲之巧"和"(吉田)兼俱杜撰的妄说"的那个吉田家，也居然聘请笃胤担任他家附设神职的教师（说来也奇怪，他竟然说什么大行不拘细谨而承诺下来)，其影响可以想见。《神祇伯家学则》中说，到了德川时代，出现复兴古道的征兆，于是"荷田春满、冈部(贺茂——作者)真渊、本居宣长等英哲相继而起，益加称赞此学之古义，簸扬外国学说之杂质，写出许多堪称世上珍宝之书籍"等等，还有一本祖述伯家神道②的《神道通国辨义》中，驳斥同儒、佛的调和，排斥垂加派和吉田家的神道，在宇宙论方面采用地球说(但是天动说)等，这说明伯家神道尽管有着"理、气、质、形"的宋学观念和"无为自然"的老庄思想的显著影响，但也受到宣长—笃胤学派的若干思想影响。

以宣长—笃胤的反对派自居的桔守部（天明元年——嘉永二年，1781—1849年)说："天、黄泉都分别是幽冥中的一个名称，没有超出这个人世之外"(《棱威道别》)，认为幽冥的作用之中，"有关神的叫做天，有关鬼的叫做黄泉，兼此二者的叫做幽"(同上)。他虽然反对复古神道，但在他用"天"、"黄泉"、"幽冥"等范畴来组成

[1] 按，由于平田笃胤的著作大都是用通俗的口语、白话腔调写的，便有人指出他的学风的"民主主义"性质。要说这种笔调的文章，和尚讲经说法和心学道话的文章早已有之。而且平田笃胤的这种通俗著作，本是他门生记录的讲稿，至于他最下功夫的著作，如《古史传》、《灵能直柱》、《鬼神新论》等，却是用非常难懂的假借字的拟古文写的。——原注

① 神祇伯：神祇官的长官，最初由花山天皇的皇子清仁亲王的王子延信王担任，后由其后裔(白川家族)世袭。

② 伯家神道：神道是一种宗教迷信思想。伯家即指白川家。伯家神道指白川家世袭的祭祀神祇之道。到江户时代形成了体系。也称白川家神道。

神学，说"显露"由皇孙统治，"幽事"由大国主命主宰这种思想之中，却刻印着复古国学的影响。

平田笃胤直接的门生，佐藤信渊、矢野玄道、六人部是香等分别略加修正而发展了他的神学。但最值得注目的是，这一系统的神道说也随着它完全成为宗教而摆脱了政治因素。因为要把它完全建成为神学，就势必要面向承认造化神天御中主神的唯一全能性（铃木雅之、南里有邻），或者至少是不得不朝着重视造化三神的意义的方向前进，这就不能不大体上摆脱神社神道的因素，即摆脱同尊皇主义的政治思想不可分割地结合起来的以崇拜大神宫为核心的因素。幕府末期前后诞生出来或发展起来的大部分宗派神道，都是以包括在天御中主命之中的造化三神为主要祭神的。

明治维新以后，平田笃胤的流派，试图坚持复古神道中固有的宗教因素同政治因素的统一，通过排佛，把复古神道尊为国教，但结果终于失败（明治八年的废除大教院），因为这时国家本身已不能不把崇拜神社和宗教神道分开了。

总之，笃胤的神道，虽说是复古神道的完成，但复古神道本身本来就是原来的宗教因素同国权主义政治思想的混合物，因而作为宗教看来是未完成的，而且作为政治理论看来是缺乏明确纲领的，两者为了取得它自己的进一步发展，注定要彼此分化的。由于两者没有分化，致使平田学在幕府末期—明治维新时代的政治运动中，没有能够成为真正的指导理论，只是充当了这次政治运动的宗教性的装饰，而平田学——包括总的复古神道——的精神遗产主要被保留在神社神道之中了。复古神道中突出的宗教内容被教派神道吸收了，其突出的政治方面则同儒教伦理结合起来，而神社神道就是同这种伦理密切结合在一起而存在下来的。

第五节　攘夷主义的抬头及其世界观

一

兰学的兴起开始酝酿了新的世界观，另一方面，国权主义的萌芽正在成长，而这个萌芽却在国学的神秘表现中遭到歪曲。这些情况上面已经谈到。

但是，从同俄国人、英国人接触开始，经过嘉永六年（1853 年）因黑船来航而引起的震动，直到安政开国通商这一期间，使人们看出锁国体制势必崩溃，维持封建制度已不可能，从而促进了国民意识的进一步高涨。在这种形势下，以进一步发展了的形式代表这个在国学中露出萌芽的国民意识的，是以藤田东湖（文化三年——安政二年，1806—1855 年）和会泽正志斋（天明二年——文久三年，1782—1863 年）为其宣传家或理论代表人物而复兴起来的水戸学。水戸学由于代表了这个已经抬头的国权主义倾向，作为当时的政治运动——在安政年间开国通商前后掀起的攘夷运动和改革幕政运动——的指导理论，发挥了巨大作用。

当然，这个时代的水戸学和德川光国时代的水戸学其性质颇为不同。然而，这并不一定和水戸这块土地有关系，其实是和水戸家、水戸藩有着不可分割的关系，这一点是始终一贯的。如果无视它同水戸家的关系，就将无法正确理解藤田东湖和会泽正志斋所处时代的水戸学的作用。

水戸家和纪伊、尾张的德川家一起作为“御三家”，处于特殊地位，这是人所共知的。但是，水戸家不仅官位比其他两家低，其领地也不过只有那两家的一半（德川光国时代是二十八万石），因而在保持御三家之一的体面上有些困难，由于这种关系，从德川光国时代就发生了家臣团的派系争执。德川光国发起修史事业的动

机，或许就是出自想要确立名分思想用来作为控制家臣团的手段。从结果说来，通过这个修史事业，水戶家得以同皇室和公家方面建立了特殊关系，并通过把许多学者集聚到彰考馆，确立了水戶家作为文化中心的地位。这样，水戶家不仅一方面作为御三家之一对于幕府，另一方面由于德川光国以来的尊皇思想对于皇室均处于特殊关系，而且临到幕府末期，藩内下层武士势力日渐强大，同全国各地正在兴起的反幕派运动结合起来了，因此，水戶家就势必被想要取得参与幕政的外样强藩和同这个公武合体的动向合流乃至受其牵制的下层武士不平不满派推上了反对幕阁派的上层地位。由于这种关系，从水戶家产生了这次政治运动的思想家，也是很自然的。在这种条件下，水戶家在安政开国通商前后发挥了重要作用。

如果说，编纂《大日本史》时代的水戶学是以朱子学所完成的名分论的史学为特征的话，那么，后期的水戶学则由于时势所趋，是以鼓吹攘夷思想为特征的。攘夷思想本身本来是有关中华和夷狄之别的朱子学名分论的引伸，而名分论之所以能够这样发展成为攘夷思想，首先必须以国权主义的成长为其基础。因此，如同天无二日一样，认为地上只有一个中国，其余全是夷狄之国的儒教名分论本身，并不意味着排斥夷狄。所以，毫无疑问，在攘夷运动的动机中，既有想要固守锁国传统的心理，还有一种保守的动机，即开国通商后由于国外市场的需求，商品特别是消费资料涨价而将受到威胁，因而试图阻止商品生产发展的动向，同时还含有对抗欧美资本主义侵略的威胁而试图维护国家独立的动向。可以说，攘夷思想是这些保守因素和在当时是进步的国权主义的动向交织在一起的。因此，它同尊皇思想结合起来以后，就为改革国内政治造成了声势，并沿着从封建割据走向国家统一的方向——最初是自发地、无意识地——发展起来。然而，这个国权主义之所以恰恰采

取了攘夷主义的形式这一事实，是由于它的旗手们还不是眞正能够批判封建制度的社会因素所造成的。农村自然经济本来是武家体制的基础，为了阻止农村自然经济的崩溃，无疑就得要求继续锁国，而顽固坚持锁国主义，就必然要变成攘夷主义。这样，以保留幕藩制为界限的幕藩制反对派因素（这时主要是尙未具有町人性质的农村地主和行将沒落的下层武士）为其社会基础的攘夷思想，虽然同时也和反封建的、要求国家统一的动向结合起来，但还不能对于封建制度本身采取批判态度，因此，它直接地只能提出武家体制机构的内部改革问题。所以，这就预示了后来完成的国权主义国家的建立，其性质正是“自上而下的统一”的。

直接同外国打交道的幕府当局和先进的洋学家之所以大讲必须开国通商，一是根据对先进各国实力的评价，二是根据对于对外贸易利益的认识，这一点，特别是后一点，看来比攘夷主义前进了一步。不过，所谓对外贸易的利益，只要把它理解为幕府或藩的利益，那么，这种对利益的认识还不能构成国权主义的意识。既然不能把它作为商人资本的利益来理解并加以坚持，那就只能是属于国权主义动向前一阶段的东西。然而，攘夷思想尽管还不是反封建的，但它不久就同反对幕府的强藩所着手的、爭取国家统一的动向结合起来了。从这点看来，它同目的在于加强幕藩制的开国论相比，尽管其观念內容有它的不合理性，但在客观上却是更为进步的潮流。当然，这个进步性，它沒有提高到反封建的程度，由于这个情况，已经是受到极大局限的了。虽然如此，攘夷思想作为日本的国权主义最初在政治上的定型化，是值得注意的。水戶学的历史意义可以说正是在于它完成了这个攘夷思想的理论。

二

水戶学的攘夷论，特别是在观念上和宋学中最突出的名分论

结合起来的，所以很明显，它是以《大日本史》时代的水戸学的传统为依据的。不过，主张攘夷论的后期水戸学的创建人藤田幽谷(安永三年——文政九年，1774—1826 年)是立原翠轩的弟子，而立原翠轩是荻生徂徕的门人余熊耳的门生。看来他也多少受到徂徕学的影响。大体说来，后期的水戸学不同于任何儒教学派，是折衷主义的，它的名分论是取自朱子学的，它在作为政治上的必要手段和作为政治意识形态而强调学问的意义这点上，看来是受到了徂徕学的影响，因而其内容主要是有关伦理和政治的，在哲学上是极为贫乏的。

藤田幽谷的折衷主义倾向早在他青年时代写的、后来收在《幽谷先生遗稿》各篇中就已经表现出来。他在那里说，从藤原惺窝、林罗山，经过中江藤村、熊泽蕃山，直到伊藤仁斋、荻生徂徕，所有各种学派的兴起，“是皆时势所使然”，他称伊藤仁斋、荻生徂徕为“巨擘”，并指出他们对于古学的毁誉褒贬全都过甚其词而失当(《答木村子虚》)，对于朱子则称赞说：“夫文公，以豪杰之资，卓越之见，继千载之绝学，百世之儒宗也”(《与赤水先生》)。从他青年时期写的论文中有《安民论》、《正名论》，就可以看出，他是按照荻生徂徕派的看法，把学问看作是“治国安民”之道的，而他的尊皇论的名分论有和朱子学共鸣之处。他在《封事》中说：“大学一书，以治国平天下为主。而后儒衍其义者，仅至齐家而止，所谓治国以下，特举而措之耳。”这显然是徂徕学的腔调。

试看藤田幽谷的门生，从理论上完成了水戸学的会泽正志的理论，这种折衷主义就更加清楚了。他对儒学各派作了如下的评价。即关于王阳明，他说：“其人聪明绝伦，一代之英豪也。……然如其学则专恃聪明，不务稽古，心性主要浸淫于禅机。”关于伊藤仁斋，他说：“伊藤仁斋尙德修行，当代之儒宗矣。……然其见道过于平坦，至于礼乐政刑运用之妙，及阴阳、鬼神、造化之蕴，则未得其

义。”关于荻生徂徕，他说：“荻生徂徕以豪迈之资，大倡古学，排击后儒，论礼乐政刑之义，讲有用之学。而如论时务、谈用兵，甚为痛快。然以道为先王之所造，不知典礼出于天叙、天秩，治教之心术本诸躬行。而于称谓名分，则不知君臣、内外之辨，惑亦甚焉。”关于朱子，他说：“朱元晦之论心性，其说以周、程为祖，自成一家之言。虽有于圣经之外创意立论者，而天资英特，素有大志。夙怀天下之忧，慨然欲正人心以砺磨风俗。……故其所著述，如仪礼、经传、通解等，足以资经纶之业。如名臣言行录，足以观当世之得失。如其书疏、戊申封事等，足以匡济天下之乱”（《下学迩言》卷二）。但是，会泽正志认为是朱子“于圣经之外，创意立论者”而加以排斥的，乃是太极、无极、守静持敬、主一无适、冲漠无朕、虚灵不昧、体用一源、本然气质之性、就物穷理、私欲净尽等等观念（同上），由此可见，他并没有支持朱子学的认识论和伦理学中的寂静主义倾向。

因此可以说，他虽然敬佩王阳明、伊藤仁斋的为人，但在理论上并没有采取他们的观点，倒是从荻生徂徕、朱子那里采取了一些只言片语。徂徕学对他的影响，不仅使他把学问作为“有用之学”来加以把握，还表现在他的原始敬天论中。他说：“夫物莫威于天，故圣人器敬钦奉，不使天为死物，而使民有所畏敬悚服焉。……民既畏敬悚服于天威，则不诳于诬天之邪说”（《新论》卷四）。会泽正志的这种宗教性的敬天论，实是和崇敬“神州”的“日神”有关联的，因而是他的名分论—尊皇思想—日本至上主义深切结合着的。

他从“今夫欲开创不拔之业，宜立其大经，明夏夷之邪正也”这个基本思想出发，展开他的逻辑说，因为“日神所开创”之神州，是表示“朝气”、“正气”的，所以比表示“暮气”、“邪气”的外国优越，是“位于大地之首”的。他说：“夫神州位于大地之首，朝气也，正气也。……朝气正气，是为阳。故其道正大光明，明人伦以奉天心，尊天神以尽人事，发育万物，以体天地生养之德。戎狄者屏居于四

肢，暮气也，邪气也。暮气邪气，是为阴。故索隐、行怪，灭裂人道，而幽冥之说是讲，亵天、媚鬼，而荒唐之语是悦，寂灭万物，而专由阴晦不祥之途”（《新论》卷四）。这种华夷之辨就是攘夷主义的哲学基础。

这种名分论还在下列的词句中得到了明确的规定。“一君二民，天地之大道也。虽四海之大，万国之多，而其至尊不宜有二。东方，神明之舍也。太阳之所生，……天气之所发，于时为春，万物之所始也。而神州居于大地之首，宜其首出于万国，君临于四方也。故皇统绵绵，君臣之分一定而不变，自太初以至今日”（《下学迩言》卷一）。

和复古国学一样，会泽正志的皇国至上主义以及和它相结合的尊皇论，是以自然哲学的见解为依据的。而且他是以儒学关于阴阳差别的见解为基础的。复古国学虽然排斥阴阳论，但把日本优越的根据求之于“日神”的本国，这一点两者是一样的。

然而，水戸学尽管是素朴的、有神论的唯心主义，但它并不象复古国学那样富于神道色彩。水戸的学者们虽然从崇拜中国的迷梦中觉醒过来，但还没有彻底摆脱崇拜圣人，本质上是用儒学范畴来进行思考的，所以没有能走上复古神道的道路。因此，藤田东湖批判国学家说：“近世唱古学者，错综古言，网罗旧事，考证之力可谓勤矣。而至于其论道，则举天下吉凶祸福，付诸直毗①、祸津日二神，以清净自然为人道之极致，其言颇辩。要之，皆老庄之糟粕耳”（《弘道馆记述义》），并且责难他们“痛讥汉土，丝毫不用孔子之教”，而逞一己之“私志”。会泽正志详尽地批判了本居宣长的《直毗灵》以及有关它的争论，说：“尊奉天祖天孙，即尧舜之道，故铃屋翁（指本居宣长——作者）专尊奉天朝，暗合于尧舜之道也。但其言亦有过激者”；“本居亦老庄之见，不解人阴”，认为“爱国心乃天地

① 直毗神：消除罪恶、祸害的善神，系伊奘诺尊在槵原禊祓时所生。

自然具备之人心也。附会古书，造作私说，可谓之本居心”。责难本居宣长排斥儒教(《读直毗灵》)。

这样，作为一定的政治思潮在意识形态上定型化的水戸学，就不能彷徨在神学领域之內了。如果说，国学把行将抬头的国权主义的趋势扩散到政治上还未成形的神学世界观中去了，那么，水戸学则在政治理论中把它加以定型化了。它的政治论分为四大纲目：第一，“修內政”；第二，“整军令”；第三，“富邦国”；第四，“頒守备”，提倡通过农本主义，振兴士道，登用贤才，禁止奢侈，在可能范围內采用武士归农制等，以达到富国强兵，这归根结底是封建的政治一经济论，并不太着眼于大力推行资本原始积累等近代的任务。但是把这些陈腐的理论同攘夷主义、同整个日本国防结合起来加以强调，是它的根本特点。而且，在上列第四“頒守备”这个纲目中，提倡为防卫海疆设置屯田兵，整顿侦察一传令机关，建造大型军舰，采用巨炮，确保军需资源，贮藏军粮，以及与此有关的游民归农，禁止使用金属修建寺院与神社的偶像和装饰等等，这在当时作为政治理论具有新的含义(参看《新论》卷三)。其结果是，过去儒者以哲学上、伦理上、政治上及经济上的理由加以排斥的佛教一寺院，这时从军事上的需要也要加以排斥了。因为藤田东湖和会泽正志认为，游民中最多的是僧尼，而寺院用于佛具、佛像的金属乃是制造军用器械最合适的原料。实际上，水戸藩主德川齐昭(烈公)根据藤田东湖的建议，在天保年间，为了铸造大炮，就沒收了寺院的铜佛、铜钟，并拆毁了许多寺院(准确数目不详，大约二百座左右)。水戸藩从富国强兵观点出发的这种排佛行动，乃是明治维新前后排佛运动的先驱和典范，这一点是应该铭记的。

三

从上述可知，水戸学的特点在于，它把基于名分论的攘夷主义

的政治纲领加以定型化，而作为哲学理论，不但毫无任何价值，而且被利用为它的本国至上主义的名分论奠定基础的自然哲学，正是古代儒教的自然哲学。这种哲学上的弱点，同它由于攘夷主义而对洋学采取否定态度这一情况是密切相关的。如果说洋学作为自然科学是建立在自发的唯物主义的、合理主义的基础之上的话，那么，反对洋学的水戸学就必然倾向于非合理的神秘主义。所以会泽正志主张说："近世有所谓兰学者。其言万国之形势，谈火器、战舰之利，则于国家亦非无益。然多假宋儒穷理之名，以欺世俗。一草一木，亦皆就而穷其理。……而无一关于人事者，专视天地为死物，徒知其有形状，而不知有精神，谓天地之理如是耳，而未尝知阴阳、鬼神之活动、变化有不可测者也。是以不知天命之不可不畏，鬼神之不可不敬。与圣人神道设教之理，冰炭不相容"。"然而，西荒蛮夷，其性多巧思，如鸟之善巢，蜂之善窝。奇技淫工，足以眩惑俗目。乃视天地亦为一器玩，管窥蠡测，巧言如簧，以售其说。……则其所谓穷理者，适足以使人渎神、慢天"(《下学迩言》卷一)。

这样，他以关于阴阳不测或天命等神秘主义的观念为依据，同视天地如"死物"、"一器玩"的自然科学—洋学相抗衡，排斥它的"穷理之论"。他从欧洲文化中采取的只是地理知识和军事技术。但是，这个从攘夷论观点出发的排斥洋学，同吸取西洋人的地理学、军事技术，看起来似乎是矛盾的，但这两个事实，实际都是在同一个国权主义意识的基础之上产生的，而攘夷观念是这个国权主义意识形态的内容，富国强兵主义则是它的政治纲领的要点，它们分别构成这两者的根据。

他对于合理主义的穷理精神所采取的这种否定态度，同他认为"盖彼苍苍者固天也。日月、星辰亦天也。寒暑、风雨、雷霆、霜露亦天也"(同上)之后，强调"天命可畏"的那种崇拜自然的、原始的敬天论并存不悖，乃是当然的。会泽正志虽然也用太极、太和等

宋学的术语来说明天的特征，但是他的认识论的特点，并不是宋学的穷理精神，而是荻生徂徕的神秘主义。这样的思想家直到弘化四年(1847 年)还主张说："太阳绕地旋转不已"，也就不足怪了。

把上述水戸学的排斥洋学论进一步加以理论化的是大桥讷庵(文化十三年——文久二年，1816—1862 年)的《辟邪小言》。大桥讷庵是比水戸派更加顽固的攘夷论者，被认为是攘夷派文久二年(1862 年)在坂下门袭击阁老安藤信睦(信正)的幕后策划者。他的这部书是嘉永四、五年(1852—1853 年)写的，安政年间出版，代表了当时以攘夷论为基础的排斥洋学论的理论。

从《辟邪小言》第二卷和第三卷的题目："论西洋不知穷理"；"论西洋不知天"；"论西洋不知仁义"；"论西洋不知活机"，便可大致看出它的主要内容。作者在这里标榜朱子学，从它的理气论出发，说："理无声无色，为形而上之物，虽积数百显微镜，亦不可目睹"，所以说西洋人所论述的"毕竟只是形气之末，决未涉及于理"，认为"善之外无所谓理，理之外亦无善，穷理即穷善也"，他断言，作为宇宙眞理的理，是自然哲学一洋学所不能把握的东西；接着说天有本末，"本者天之心性"(以理或道为内容)，"末者天之表肤，如日月之缠度，星辰之次舍等而言"，他断言，要紧的是"问天心"以定人事，而西洋的科学"毫不知天心，恃测算推步之术，踽踽于其末而已"，"视天亦为一死物，陷于玩弄侮慢"(卷二)。进而说西洋的解剖学不仁，或者说西洋人不辨义；还把气同质(采取一定形态的物体)加以区别，下定义说："气充其质中，成为四肢百体之主宰，使之自由自在运动，其妙难测，故是为极灵之物，名之曰精神，称其作用曰活机"，然后批评说，西洋的医学和绘画不懂得这种精神的活机，其战术亦"仅以器械为主，彼等用兵的蕴奥，不过所谓以大炮胜小炮，以多枪破寡枪"，不知"精神活机之妙用"(卷三)。

这样，大桥讷庵对于宋儒所谓的理，只接受了它的神学的、道

学的一面，而对于构成现象的实质（本来是物质）的气，也作了极其唯心主义的解释，从这种道学的、神秘主义的自然哲学观点来排斥洋学。这种议论同神学与唯心论对唯物论的自然科学或唯物论的反驳，本质上是相同的。然而，由于对自然科学—洋学的这种过分的否定态度，就只能把儒学中反科学的一面突出地引述出来，认为究明“草木虫鱼”所备之理，是“琐屑之事”（卷四），把那种说“西洋之戎狄，本纯阴之气所凝集者”（卷三）的阴阳论挥舞起来，这在客观上不外是意味着儒学本身的没落。大桥讷庵尽管强调朱子学，排斥其他学派，但朱子所指出的、以及山片蟠桃试图把洋学同朱子学融合起来的那种穷理精神，在这里已经消失不见了。

不过，尽管主张上述的排斥洋学论，但他还承认“西洋学说中有一、二可取”者，尤其认为西洋式的“大炮亦必备之器”（卷一），不得不说即使这些武器“果知精神气机而使用之，亦将生无穷之妙，故不应废弃”（卷三），不得不承认西洋虽无“道”，而在“艺”的方面是卓越的（卷四），这是当时军事上的需要以及它所导致的洋式兵学的发展所使然的。

这样地排斥洋学，只接受洋学中事实的知识（如地理）和技术的应用，而完全摈弃它的理论、精神的倾向，阻碍了在哲学世界观中吸取洋学的尝试，加上儒教的贫困化，致使哲学思想陷入极端贫乏。这一点，试看攘夷思想抬头时代的洋学情况，便可一目了然。

第六节　洋学的发展及其哲学影响的减弱

一

反映在山片蟠桃、司马江汉和本多利明等人的见解中的洋学，在下一个时代，即文政① 中叶以后，进入了和以往不同的发展领

① 文政（1818—30），江户时代仁孝天皇的年号。

域。它一方面在各个专科部门被日益广泛而详尽地吸取，另一方面，其哲学的影响力却减弱了。

在这个时代，荷兰医学广泛地发展起来，尤其是文政六年(1823年)，德国人西博尔德来到日本，在出岛的荷兰会馆担任医官，向日本人教授医学和各种自然科学以来，荷兰医学被提高到更高的水平。西博尔德在文政九年跟随商馆长参见幕府时，接近了许多学者，给他们很大的影响。他不仅把欧洲文化大力移植到日本，还把他对日本情况的第一个有系统的研究贡献给欧洲人。从他的门下相继出现了伊东玄朴、戶塚静海、竹內玄同、高良斋、小关三英、高野长英等一批有实力的医师和兰学家。高野长英在天保三年(1832年)以«医原枢要»一书第一次系统地介绍了生理学；伊东玄朴、戶塚静海和坪井信道一起都是天保前后江戶的荷兰医学的代表人物；伊东玄朴的门人中有青木研造、松木弘安(寺岛宗则)、绪方洪庵、神田孝平这样的学者。

这个时期，不仅在江戶，而且在长崎、大阪、京都以及全国(特别是九州)也相继出现了许多以西方医学为主的兰学研究家，尤其是从绪方洪庵天保九年(1838年)在大阪开设的学塾中出现了医师长与专斋、池田谦斋、戶塚文海，政治家桥本左內、大村益次郎、大鸟圭介，思想家和教育家福泽谕吉、箕作秋坪等人。和关西的绪方学塾遥遥相对的，在关东方面，著名的是设在佐仓的佐藤泰然的顺天堂。

随着兰学的这样发展，新的科学部门也逐渐移植过来。宇田川榕庵(玄眞的养子)以«菩多尼謌经»[①]一书(文政五年)介绍了林奈的植物学，以«舍密[②]开宗»一书(天保十年)介绍了化学；在物理学领域出现了青地林宗的«气海观澜»(文政八年)；帆足万里的«穷

① 菩多尼謌，即植物学(botanica)，初为植物学的日文译名，亦作"植学"。

② 舍密，即化学(chemie)江户后期到明治初年"化学"的日文译名。

理①通》(天保七年)等。

特别是和外国的接触日趋频繁，国防问题成了燃眉之急的课题之后，军事学开始被活跃地移植进来，则是这个时代的特点。天保年间出现了高岛秋帆这样的洋式战术家。天保十四年，因自造雷汞爆炸而死去的尾张的吉雄常三写有《粉炮考》一书。紧接天保之后的弘化年间，转入逃亡生活的高野长英的译作，特别是他的《三兵答古知几》②在关心军事学的士人中间受到重视；嘉永年间，佐久间象山作为军事学家崭露头角。他就学于曾接受高岛秋帆传授的江川坦庵，后来又利用荷兰军事书籍反复钻研，主要以炮术闻名。西博尔德的门下，和佐久间象山同样就学于江川坦庵的大塚同庵，对炮术造诣很深，译了《远西炮术略》一书。可是不能忽视的是，不论高野长英或佐久间象山，他们都不单单是军事学家，对"物产学"方面也非常关心，从这种观点出发，学习了有实用价值的各种自然科学。

洋学的这样发展，完全是由于当时的实际需要。因此，幕府和诸侯的保护对于这种发展起了很大作用，这是不言而喻的。嘉永六年(1853年)幕府解除了建造大船的禁令，安政元年(1854年)命令江川坦庵在韮山建设反射炉，着手建造大船，安政二年，在九段③开设洋学所，在江戸开设讲武所，在长崎开设海军传习所。海军传习所直到安政六年被撤销为止，培养了胜海舟、五代友厚、川村纯义④等许多传习生。传习所还兼讲授医学，医学教官波

① 穷理，即物理学(physics)，江户后期对物理学的称呼。

② 《三兵答古知几》，即《三兵战术》。

③ 九段：日本东京都千代田区的地名。

④ 胜海舟(1823—99)幕末、明治时代的幕臣、政治家。名安芳。从荷兰人学海军，后任海军卿。著有《海军历史》、《陆军历史》和自传《冰川清话》。五代友厚(1835—85)明治时代的实业家。曾从荷兰人学海军。川村纯义(1836—1904)海军大将，日本海军的创建者。

佩[1] 在医学教育上留下了极大的功绩。九段的洋学所，后来改称"蕃书调所"(安政三年)，后又改称开成所(文久三年，1862 年)。改称开成所以后，还教授英语、法语，成为东京大学的文学部、理学部的前身。安政四年，由伊东玄朴、戸塚静海等许多兰医作为医学讲习所在江戸设立的种痘馆，万延元年(1860 年)改由幕府管理，以后（文久三年）改称医学所，成为后来的东京大学医学部的基础。

在各藩中，仙台藩早在文政五年就设立了医学馆作为荷兰医学讲习所；水戸藩天保三年召聘了青地林宗；在九州方面，萨摩的岛津重豪、齐彬，福冈的黑田齐清、齐溥等同西博尔德有了接触，特别是齐彬，在从嘉永四年(1851 年)到安政五年去世为止的比较短暂的时期中，开设了兰学讲习所、外国人接待所、玻璃制造所、锡密[2] 馆，建立了制炼所、反射炉、炮台，努力广泛移植技术(特别是包括地雷、水雷等军事技术)；黑田齐溥也努力建设医学所、精炼所、反射炉等；佐贺藩主锅岛直正于嘉永四年设立医学校、兰学寮；和岛津齐彬一起企图改革幕政的福井藩主松平庆永，根据桥本左内的建议，在藩校设立了洋书习学所等等。虽然不是大名，但处于强有力的地位、保护并奖励洋学的人还有古河藩的鹰见泉石。他本人同时也是一个卓越的洋学家，渡边华山就是他的门生。

这样，由幕藩政权扶植洋学，最大的特点就是同军事技术近代化的需要和"殖产兴业"方面的需要密切地联系在一起。安政开国通商以后，由于这些需要所要求的洋学和近代技术的移植，在幕府和先进各藩的推动下，进一步加快了步伐。

---

① 波佩（Pompe van Meerdervoort J.L.C.1829—1908）荷兰的海军军医。1857 年作为荷兰海军教官赴日本，教育了许多日本医学生，除治病、预防霍乱之外，1861 年在日本建立了最早的西洋式医院长崎养生所(后来的精得馆)。

② 锡密，即化学，亦作舍密。

二

虽说洋学有了这样的发展，而且推动它发展的正是幕府和强藩，但这种发展并不是一帆风顺的。文政十一年的西博尔德事件，是兰学家遭受的第一次灾难。那是这样一个事件，即西博尔德准备回国时，在他的行李中查出有高桥景保赠送的日本地图和幕医土生玄硕赠送的葵纹服①，西博尔德因此在长崎被逮捕（翌年驱逐出境），高桥（死在狱中）、土生和几十名著名的兰学家被逮捕，其中约四十名分别被处以远流②、改易③、监禁、放逐等刑。

其次，天保十年（1839年），渡边华山、高野长英等被认为同一伙计划开发无人岛的结社有关系而被捕，以政治言论不轨的罪名，华山被宣布在住所软禁、软禁中自杀（天保十二年），长英被处以终身监禁。但长英在弘化二年（1845年）因监狱失火获释时，乘机逃走，在逃亡中仍然努力移植兰学，嘉永三年（1850年）因捕吏突然搜捕而自杀。属于华山和长英集团的小关三英在听到他们被捕时，认为自己也在所难免，便自杀了。

天保十三年，高岛秋帆以策划叛逆的嫌疑被捕入狱，弘化三年被判处中放逐④，嘉永六年，由于江川坦庵的奔走，才勉强获赦。关于华山和长英的事件及秋帆的冤狱，据说是受到林家出身、具有保守思想的监察官鸟居耀藏憎恶洋学的影响很大。

第二年嘉永二年，在中医的鼓动下，幕府决定禁止医官使用荷兰医术（眼科、外科除外），凡出版医学书籍，必须获得管理中医的

① 葵纹：是德川家族的家徽。

② 远流：律令制中三种流放（近流、中流、远流）之一，是最重的流放罪。按延喜式，一般流放到安房、常陆、佐渡、隐岐、土佐等地。

③ 改易：江户时代刑罚之一。剥夺武士身份，没收其财产、房屋。罪比“蛰居”（软禁）重，比“切腹”轻。

④ 中放逐，江户幕府的刑罚之一。指没收田地、房屋，禁止罪人进入居住地和武藏、山城等地，或放逐到江户城十里以外。放逐罪有轻、中、重放逐几种。

医学馆（宽政三年以来把奥医① 多纪家的医学所改为官立的机构）的许可（这个禁令在安政元年被废除）。

这些文化镇压事件中最有特点的是天保十年的事件。当天保九年，英国人前来要求缔结通商条约的消息传来时，幕府内部决定要按以往的击退外国船只的方针来应付。华山和长英的集团（尚齿会）听到以后，便由华山写了《慎机论》，长英写了《梦物语》，论述了不可袭击的道理，亦即"批判了政治"，这就成了判罪的理由。这时是在天保薪水令发布之前，幕府还在执行攘夷主义，一般士人中间，正如在《新论》（文政八年，1825 年）一书中所看到的那样，还在大谈攘夷论；所以，华山和长英的不可攘夷论还谈不上什么开国的经济利益，其主要论据是出自兵力不足不能击退，或者国际道德的观点，这是不奇怪的。幕府末期的洋学家中，佐久间象山可算是最富于政治远见的先觉之士，就连他也是直到安政开国前后才放弃了攘夷论的调子。而且他的开国论，其有力的论点也不过是什么欲战者必须学习敌人的长处而已，由此也可知当时的潮流。

可是，在这种根据洋学知识的政治言论被作为处士妄议而遭到残酷镇压，或者把攘夷论在观念上加以引伸变成对于以洋学为基础的世界观的排斥的形势下，洋学就只能由于实际需要，作为技术或作为认识自然的专科部门移植过来，与此同时，自然科学主义的世界观，即立足于洋学精神的哲学观点的发展，就大大受到了限制。

从表现在山片蟠桃等人身上的洋学同哲学思考相结合，到洋学被限定在更狭隘的专科的经验知识领域，看来仿佛是以长英等人为转折点，这是一件意味深长的事情。前面已经谈到，蟠桃和江汉是根据西方自然科学的结论得出唯物主义观点的，而他们对于

① 奥医，指仕于江户幕府，为将军及其家属治病的医官。

西方哲学并不了解。与此相反，在长英的《闻见漫录》一书中对从泰勒斯到约翰·洛克的哲学史却有极简短的概述。然而，书中把哲学史同自然科学史，特别是同天文学、物理学史混为一谈；关于近代部分，哲学史几乎被自然科学史所取代。这就表明长英也是以自然科学主义的精神来理解哲学问题的，因而他在事实上几乎没有从西方哲学的固有领域学到什么东西。

在华山的《西洋事情答书》中，可以看出，他一面赞叹"西洋教政之盛"，一面暗示不仅西方的自然科学，而且它的宗教和伦理也比东方的优越。据说华山对于把基督教一概视为邪教抱有怀疑，曾经委托小关三英翻译荷兰文的《耶稣传》（这是小关自杀的原因），因而可以说他和高野长英一样，并不仅仅要从欧洲文化吸取特殊的经验科学和技术，而且也试图要学到它的世界观。

可是，在这种尝试还没有取得成效的时候，他们就被迫离开人世。这就为下一个时代，想取得这种尝试的成功，造成了更为不利的气氛。其实，在这个时代，洋学作为实证知识和技术的进步，是在排斥洋学的精神（攘夷思想）的基础上取得的，在这种情况下，洋学只是作为"形而下"之"艺"得到承认的。另一方面，从粗糙的常识百科全书的知识到划分为经验知识各专门学科，也是洋学本身发展的必然条件。

三

容纳洋学论原来不单单是立足于对洋学的科学价值的认识，而是根本上从承认其实用价值出发的。所以正象宽正年间本多利明所说，为了"吸取万国之力，纳入我国"，只有交易一途，"交易就要渡海涉洋，渡海涉洋就得靠天文地理，要通晓天文地理就得学算数，这是振兴国家的大端"（《西域物语》下卷）；以及稍后山片蟠桃所说"虽然不需要夺取外国，但至少要对外国侵侮我国有所准备"

(《梦之代》卷二)那样，从富国强兵的观点出发的洋学吸取论成为发展洋学的主要动机。从这种观点出发，正如前述的水戶学的情况一样，人们终于意识到全面排斥洋学是完全不可能的。

可是，例如正象开国论也有种种细微不同特点那样，承认吸取洋学的理论也有种种变种。这大体可分为以下三种。

(1) 只承认地理学和军事技术等在对外政策上、国防上的不可缺少的方面，而排斥一切洋学的"穷理"的最低限度派。

(2) 在认识自然的领域，也承认洋学的"穷理"，但在哲学、认识论问题的领域，则认为应采取东方的传统观念，即儒学。

(3) 认为应该以洋学的"穷理"来代替以往的自然哲学，这样，在认识论领域，也应尽可能地吸取西方自然科学的成果。

这三者在政治论、经济论、伦理学方面大体上都停留在儒学范围以内，而在排斥基督教这一点上则是一致的。其中，(1) 是由水戶学派，(3) 是由自然科学主义、唯物主义倾向的洋学家所代表的立场。以天保冤狱为转折点，看来洋学家本身似乎从(3)的立场后退到(2)的立场了。迫使他们这样做的，是上述一般思想界，特别是政治思想的变化。

作为这个第(2)种立场的典型代表的洋学家，首先当推佐久间象山(文化八年——元治元年，1811—1864 年)。

作为一个洋学家，佐久间象山也是渡边华山所说的"高明空虚之学"(中国式学问)的批判者。他说："方今之世，仅以和汉之学识，远为不足，非有总括五大洲之大经纶不可。全世界之形势，自哥伦布以穷理之力发现新大陆、哥白尼提出地动说、牛顿阐明重力引力之实理等三大发明以来，万般学术皆得其根底，毫无虚诞之处，尽皆踏踏实实。欧罗巴、亚美利加诸洲逐渐改变面貌，及至蒸汽船、电磁体、电报机等之创制，实属巧夺造化之工，情况变得惊人"(致梁川星岩的信)。"宇宙实理无二。斯理所在，天地不能异此。

鬼神不能异此。百世圣人不能异此。近年西洋所发明许多学术，要皆实理，祇足以资吾圣学。而世之儒者，类皆凡夫庸人，不知穷理，视为别物。不啻不好，动比之寇仇。……此辈惟可哀愍，不足以为商较”(致小林虎三郎的信)①。

这样，佐久间象山不象大桥讷庵那样专按道学的、形而上学的观点来解释宋儒的所谓穷理，并从这种观点出发，以洋学不了解穷理而加以排斥；相反地却强调宋儒的穷理一合理主义实际上正是在洋学中所实行的。他在研究军事学的同时（据说他特别爱读普鲁士将军冯·德克尔的著作)，又精读肖默尔的百科辞典和佐默尔(J. Sommer)有关宇宙的书籍，努力研究自然，或分析温泉水，或制造玻璃，或试验从地下挖掘硝石，或制造磁石、报震器，或制造电池、电疗器，或研究照相术等，对于研究自然及其实际应用表现了多方面的关心。

但是，他决沒有放弃“圣学”，而是要把它作为世界观的基础。在儒学方面，他采取朱子学，不赞成他的老师佐藤一斋的阳明学，在《题一斋先生遗墨》的文章中，他写道：“余少时师事一斋先生，洒扫门墙两岁，颇承爱育。……虽未足以追纵于古作者，而陈意记事，受用有余，实先生之赐也。但先生主张王学，不好穷理。余则专承当程朱之规，以穷天地万物之理，为斯学起手。汉人所未穷知，则以欧罗巴之说补之。是则所以不能与先生不异者也。”佐久间象山排斥水户学派所谓穷一木一草之理乃是无益于人事的空事业这种空洞的见解，他了解到，钻研到一木一草之理正是有用的学问。他在这种研究自然之“实理”的意义上来解释宋儒的所谓穷理之后，把宋学作为他的世界观的基础。他从“总之，到这时候，只以汉土之学不免空疏之议，而仅以西洋之学则无道德义理之研究”的观点

① 原题为《赠小林炳文》，是佐久间象山的汉文著作，这里照录原文，下同。

出发，吟咏了这样一首诗："东洋道德西洋艺①，匡廓相依完圈模，大地周围一万里，还须缺得半隅无"（致小林又兵卫的信），这是很著名的。

所以，在认识论问题方面，他不能象山片蟠桃那样批评宋儒，没有把洋学主义一自然科学主义贯彻到那种程度。因此，他说，"若曰：……人物之生，同归于一壤，而精神魂魄，荡然无余，其已散者，不可复萃聚之，则人之灵与物之顽，相去几何？而圣人之祀典，果出于强为耶？诗书所明言，祖考来格，神嗜饮食之类，皆非其实耶？借曰，祭祀之报，本于人心，其牲币酒醴②，只是表吾心之诚。……其气之散而无有，吾心明知之，则其所谓诚者，又何由而生哉？"从这个理由出发，他认为"夫祖考之精神尚存，故曰祭祀之，是仆之鄙见也"，肯定了鬼神的存在（柄泽义郎编《佐久间象山、山口管山问答鬼神论》）。他顽固地坚持儒教的传统观念，认为人的灵魂如烟，死后散逸，时或成为"游魂"，"作怪"，如果祭祀了，就会从散逸和浮游中得救，成为对我们的"诚"有感应的神。

针对佐久间象山提出的"东洋道德、西洋艺"（在别的地方也把"艺"说成"艺术"）这个口号，桥本左内则说"器械艺术取于彼，仁义忠孝存于我"，这在原则上大概和佐久间象山是同样的态度。

吉田松阴（天保元年——安政六年，1830—1859年）学习了山鹿素行流派军事学之后，曾就学于佐久间象山，又受到水户学的影响，与其说是个学者，不如说作为教育家是一个重要人物。他虽然称不上洋学家，但安政元年曾在佐久间象山嗾使下企图秘密航海前去美国，可见他对洋学和西洋研究格外热情。因此，浏览一下他的世界观和洋学论并不是没有意义的。

他笃信孟子，在后世儒者中，高度评价宋儒。他说，"不信宋儒

① 佐久间象山所说的"艺"、"艺术"，指的是技术。原诗为汉诗。

② 牲（牺牲）币（币帛）酒、醴（肉）都是祭祀用品。

者，谓之一家之私论。余反复考之，此岂一家之论乎？宋以来诸儒辈出，各树一族，虽云互有出入异同，但不出周、程、张、朱之区域。而明道先生在其中为道德杰出之人，谓之继承孔孟之统，有何不可？”他这样推崇程明道，对于阳明学的知行合一说，认为“凡人之励志砥行，舍学问之工夫，只拘泥于行事一偏时，如同不对准的而挽强弓放长箭。……故不得不以知为先”，拥护朱熹的见解(《讲孟余话》)。松阴之所以尊重宋学，看来同水戸学一样，主要是由于它的名分论。象山虽然也说阳明学无视“义理”而加以排斥，但他主要是通过把宋学的穷理主义同认识自然的方法联系起来，而给以高度评价的。然而松阴反对佐藤一斋所说的“天下非一人之天下”的思想，认为“在本邦，天下者一人之天下”；或者断定说：“今兴隆神州，挞伐四夷者，仁道也”(同上书)等等都使人想起了水戸学精神。

但是他主张“生为人而知所以为人，明五伦，居皇国而知皇国之体，仕本藩而知本藩之体，以建根基，然后人人各治其职掌者，乃“道之大本”，根据这个大本，“井然画定大小纲目之后，如西洋研究理学，亦自不可废于世”。“夷之大炮船舰，医药之法，天地之学，于吾皆有用，宜采择之”(同上书)，并不象水戸派那样排斥西方的“穷理之论”。这一点可说是受了佐久间象山的影响。从松阴门下出现了许多参与建设一个吸取欧洲文化的维新日本的政治家。这同萨藩的岛津齐彬是一个兰学的热心维护者和奖励者一起，在理解维新的指导精神上都是值得考虑的事实。长州藩和萨藩曾站在攘夷运动的最前列，但这件事并不一定是和水戸学派对洋学的那种狭隘态度联系在一起，毋宁说在很大程度上，是具有国内政治上的意义和反幕的意义。

总之，完全排除洋学已经不可能了，人们普遍意识到，仅从洋学中吸取单纯记载事实的地理书籍和脱离理论的技术上的应用，排斥其理论——“穷理之论”是不可能的。但是，与此同时，已经抬

头的国权主义既然是在攘夷观念中表现出来的，那末要把这种洋学作为世界观的基础或者主要部分的尝试就变得软弱无力，加上儒学已经丧失了首创精神，结果就造成了哲学的贫困。

第七节 佐藤信渊

一

前面已经看到，宽政——文化时代① 的先进洋学思想家的吸取洋学论是根据封建政权的"殖产兴业"乃至"富国"方策的观点提出的，他们根据这一观点也提出了对外贸易论。其次，我们还看到，洋学后来是以"富国"方策以及同它相联系的"强兵"方策为推动力而发展起来的。同时，与此相反，要求强制推行富国强兵这一方策的历史条件本身却产生了攘夷主义以及产生了行将阉割洋学这种精神的动向。如前所述，这是因为推行富国强兵方策的直接目的就是加强幕藩政权。换句话说，这是因为作为推行富国强兵方策的前提和结果的资本原始积累以及在此基础上的要求全国统一的动向并不是在近代资产阶级因素发挥指导作用下发生的；同时，要求统一的动向虽与封建体制相矛盾，但又是为了维护封建政权本身所强烈要求的，从而在作为这一动向的思想意识的国权主义中，其固有的反封建的本质尚未成熟，还包含着很多的封建观念。

要求统一的动向是与攘夷思想密切联系在一起的。在这个阶段，对于资本原始积累的越来越迫切的要求，不是仅仅表现在攘夷上，而且还以积极的对外经略论的姿态出现，这是值得注意的。

关于这一点，在佐藤信渊（明和六年——嘉永三年，1769—

① 宽政——文化时代：宽政（1789—1801）是江户后期光格天皇朝的年号。文化（1804—1818）是江户后期光格、仁孝天皇朝的年号。宽政——文化时代指 1789—1818 年代。

1850 年)的思想中可以典型地看出来。

在他的《垂统秘录》(安政四年,1857 年出版)和《混同秘策》(文政六年,1823 年)两部书中出现的独特的政治一经济论,有时看来是一种令人吃惊的空想论,有时看来仿佛是包含着预言了数十年后的大陆政策的世界经略论。但是如果考虑到当时的社会动向,就不会觉得奇怪了。

作为一个主张原始资本积累的思想家,他指出,"凡兴国家大利,无大于通商贸易者"(《防海策》),承认了对外贸易的利益。他还进一步强调:为了振兴士气,与外国的交往也会成为一种刺激。他断定,在闭关自守的情况下"武士与平民都只是考虑金钱的得失,既然没有遇到什么危急的情况,他们就自吹自擂地纸上谈兵,把外国人看得如同猫鼠一般。但是,一旦听到外寇入侵或炮火震天之声,便刹时丧魂失魄,抱头鼠窜"(同上)。信渊的著述活动,开始于天明末年,《防海策》是文化六年(1809 年)写的,因此,很清楚,他的开国论是在攘夷思想流行前写出来的。关于这一点,可能也受到了本多利明的影响。

但是,信渊的特点,并不在于这种议论,而是在于他的关于通过政权管理经济以及与此相联系的,有关国家形态和政策的理论。

立足于封建社会的地盘上的信渊,不了解与政治的、国家的上层建筑相对独立的,并且作为它的基础的"市民社会",因而,他的经济论与历来儒教的经济论一样,是与政治论分不开的,而且他比其他任何人都更加热心于强调政治对经济生活的干预。根据他的理想,国家应以"三台"(神事台、教化台、太政台)、"六府"(本事府、开物府、制造府、融通府、陆军府、水军府)为最高机关;"神事台"掌管宗教(在信渊来说指神道),"教化台"掌管教育,"太政台"掌管"各地皇领"的行政及全国官吏的监察和司法(《混同秘策》),"本事府"掌管农业("夫农为国家之基根,此府乃政事之大本",故称为

本事府),"开物府"掌管农业中的树木栽培、林业及矿业,"制造府"掌管工业,"融通府"掌管商业,"陆军府"掌管陆军、杂工(如搬运夫、抬轿工人等农、工、商以外的体力劳动者)及畜牧,"水军府"掌管海军、水上交通以及渔业。这样,通过六府全面地、事无巨细地管理国内的经济,而产品的分配则全部通过"融通府"进行管理,绝对不允许个人之间的自由交换。因此,不存在商品生产。这一思想同他的关于灾荒对策以及设立公益事业的机关("广济馆")、疗养及收容残废者的机关("疗病馆")、"养育贫民婴儿"的机关("慈育馆")等有关社会政策的提案(关于"六府"以下的见解,请参看《垂统秘录》)联系起来,便成了促使人们常常把信渊的理论看作国家社会主义的原因。

然而,这些见解,即使不谈它从《书经》以来的中国文献汲取了很多观念性的材料这一事实,作为农村经济和武家财政由于商业—高利贷资本所造成的荒废和破产的对策,它和儒者所宣扬的通过大力干预来推行工商业统制和劝农方策的议论以及封建政权所推行的救荒、开垦和防止弃婴的方策都是从同一个出发点提出的,因此它在这一点上,也是带有封建性质的。虽说如此,他的理论不仅仅是封建的农本主义,其经济统制的观念也不仅仅限于封建性管制的观念。

他在回答阁老水野忠邦谘询的《复古法概言》中,责难松平定信式的俭约政策,说"扩大财源"比俭约更为重要(当然一般说来,他也承认俭约的必要性)。他建议首先要实行幕府的商业垄断。这就是说,通过"奉行所"(相当于"融通府")把一切产品(应进行交换的)收集起来,再把这些产品用投标的形式交给各种商业的"总经理"去出售,然后通过掮客和零售商供应到消费者手里。在这个过程中,严格按公定牌价管理,从"奉行所"收入的货款中扣除三十分之一,把剩余的部分支付给生产者。这扣除的三十分之一作为

“弘济”(即“公济”之意)的基金，用来救荒、劝农、济贫等。这样做的话，国家经济便能稳定，封建统治者的财政才能丰裕起来。

这种主张，同各大藩设置的“国产会所”和幕府的行会统制，以及安政、庆应时期幕府本身的“产物役所”计划是完全建立在同样的基础上的。这是由作为工场手工业主、囤积商人的封建政权亲手直接开始(不仅仅作为“杠杆”)强制推行资本的原始积累这一历史事实在意识形态上的反映。

因此，信渊的经济论是由封建政权培植资本主义关系的理论，因而可以说，它的前提是封建的意识形态，其中包含着经济朝着资本主义方向发展的预感。乍一看来，他的极端的统制主义似乎同资本主义正好相反，但实际上，不外是只有在这种统制下，才能在与西欧各国的竞争中被迅速扶植起来的资本主义因素自发发展的软弱性这一事实的表白——

在《混同秘策》中所阐述的国家组织的设想也是与信渊的经济论完全对应的。它是以把土地封给诸侯、具有交替参觐制度的幕藩封建制为典范，并且采用了武士在乡论等，在这点上来说，它是封建的理论。同时，从关于不问身分高低，以“人材”为本位录用“官吏”(固有的官僚)集团和由人民中的“强壮力大者”编成常备军的理论以及有关加强中央政权对诸侯的优势的思想等等来说，它或多或少又表现了一种绝对主义(absolutism)的倾向。这种议论，即使可以用所谓郡县制和所谓封建制的折衷很容易地形成，但是如果考虑到，资本主义生产在封建制下的发展，要求绝对主义并且使之成为可能的情况，那么，“殖产兴业”论者提出这种主张决不是偶然的。

关于从“抑审察世界地理，万国以皇国为根本，皇国实乃万国之根本也”这种观点出发的“由皇国来和世界万国混同”的主张(《混同秘策》)，归根结蒂可以看作是把经营海外作为“殖产兴业”

乃至“富国”方策的一环，在观念上加以扩张起来的。以前，本多利明也曾论述过北边（直到堪察加）的经营。然而这种主张，通过信渊异常强烈地提出来，仍然是值得重视的。在这些主张的深处，即使意识到为了发展产业必须向横的方向扩大市场，但还不能说已经有了要发展资本主义，我国的国内市场过于狭隘的认识。相反地，应该看到由于当时的攘夷思想，以“富国”方策为目的的对外政策论同贸易一起，不，作为比贸易更具有根本性的东西，把上述关于“混同”的理论提到了显著的地位。如果这样看的话，就可以明白吉田松阴的所谓“仁道”也和信渊的“混同”一样，出自相同的社会基础。

总之，上述信渊的见解，在与之处于表里关系的攘夷论抬头的条件下，作为典型地反映了由封建政权所开始的大力推行资本的原始积累的思想，是非常有趣味的。

二

但是，如前所述，随着攘夷思想的抬头，出现了这样一种倾向，即一方面把洋学作为一种“技术”加以吸收，另一方面却排斥洋学的精神。这样看来，信渊尽管向宇田川玄随学习洋学，特别精通炮术，但是他的世界观的深处，却几乎没贯彻一点洋学的东西，这也不是偶然的。形成他世界观基础的是继承了平田笃胤流派的神学。当然，他并不是一个出色的神学思想家，他首先是在“家学”方面，也就是在农学方面有所造诣，而且在他对“家学”所添加的新的东西中，有上述的经世论，这是一个特色，而他作为一个洋学家——洋式兵学家则是二流人物。然而，这并不妨碍他在神道之上为其世界观奠定基础。

信渊的神道说和笃胤所有的流派一样，不是原封不动地继承师说，而是对师说加以若干的修正。而且在他的宗教思想中还夹

杂着"人君者，以其前世之积德多，而上天宠爱甚笃，百神守护之，故其天性皆仁心之深者"(《经济要录》卷十四，着重点是作者加的)的佛教思想(标着重点的部分)。

在他的神道说中，笃胤的学说是怎样被改变的这个问题并不重要。更重要的是，他称颂"造物主的大德"，强调"造化三神"的意义，认为三神之中的天御中主神是"化生天地的真主，世界最上之尊神"，但是此神大概是"在六合之外"的神，所以世界上最有大德的是产灵二神(《天柱记》)，他认定政治和经济是"产灵的法教"、"天地的神意"。他主张："谨稽奉此二神熔造天地之神意，唯欲蕃息人民，教之修道，及其德成就，乃使升天，褒赏之为天神，陟降而在其左右耳"(《农政本论》初篇)[1]，又说："阐明产灵之神教，以安世界万国之苍生，最初即皇国之主要任务"，故自己的著作，"悉讲究产灵神教之书"(《混同秘策》)，又说："所谓经济，乃是经营天地之神意，救济世界人类之业"(《经济要录》卷之十五)，他自称是用神道为其经济论奠定基础的，是以产灵神的原理为根据的。

信渊的神道说中的皇国至上主义和尊皇思想是同他的世界"混同"论的思想紧密联系在一起的，当然，这是当时的要求统一的动向的反映。但是，他和象笃胤那样把主要力量放在神学建设上，对洋学和一般经验科学一知半解或专门知识不丰富的人不同，他相当熟悉洋学，对经济和农业也具有渊博的实证知识。但是他却没有象蟠桃、江汉那样，把实证主义的精神贯彻到底，而是接受了"古道"的神学。其主要原因可以用这个时代洋学作为经验科学虽然有了进步，但是洋学精神(不是指欧洲精神，而是指自然科学精神)却有所退缩这一事实来说明。

总之，就信渊来说，产生了"三台、六府"的国家设计和"混同"

---

[1] 信渊和笃胤一样，阐述了"幽界"的赏罚，认为积善行者(特别是人君)必将升天。——原注

论的同样的历史条件，是要求神道与洋学的并存，并且在相互的联系上带来了从他的经济论、政治论直到神道、洋学的一切因素。

在这里，他以神道为骨架，建立了经济论、政治论；由于经济上和政治上的需要而接受了洋学。因此他既不同于平田笃胤主要是从建设新的神道世界形象的理论关心出发，吸取了洋学的；也不同于佐久间象山在“东洋道德西洋艺”的口号下，在很大程度上把西洋“穷理”学的精神仅仅贯穿到认识自然的领域内。信渊的神道与经验科学的“混同”沒有象山的朱子学和洋学的共处那么合理。尽管如此，这在当时，大体上是用与洋学家不同的方法反映了进步动向的。值得注意的是，象山的倾向也好，信渊的倾向也好，在明治维新以后，都失去了它的进步性。在同把洋学贯彻到“道德”领域去的潮流对抗方面，他们是共同一致的。这个时期，这种共同一致，在初期是象山的倾向占优势，后来，却出人意料地似乎是信渊的倾向萌生了新芽。

第八节　幕府末期的思想界

一

从安政五年（1858 年）缔结通商条约（实际开辟商港是第二年）到明治元年（1868 年）的十一年间，是幕府的崩溃时期；在德川时代的历史上构成了一个特殊的时期。在这一时期，如本章第一节所述由幕藩政权强行培植国家近代化因素的尝试更为加速了。在军事工业发展上具有重要意义的反射炉，以嘉永五年（1852 年）佐贺藩的反射炉为开端，在萨藩、韭山、肥前藩、水户藩、鸟取藩相继建成，到安政六年在长州藩也建设起来。开辟商港以后，由幕府建设的一系列炼铁厂、造船厂（文久元年——1861 年长崎的炼铁厂，文久三年神户的造舰厂、炼铁厂），尤其是庆应元年建成的横须

贺造船厂特别突出。同时，由于对外贸易加速了封建经济的瓦解，导致了"殖产兴业"的迅速发展，终于出现了坂本龙马① 等人为萨、长两藩和其他西南地方富强藩的商业组织海上运输的商行（庆应元年。到了庆应三年，商行成了"海援队"，具有了土佐藩的外围军事团体的性质）[1]。

在封建经济的这样迅速瓦解和培植以封建经济为前提的近代工业等条件下，这一时期的政治形势大体上是由下列一些因素构成的：(1)正如以庆应二年在兵库、大阪地方一带以及在江户发生的捣毁事件② 为开端，多达十七起的农民骚动所标志的那样，农民、城市下层居民反封建的动向依然在高涨。(2)一方面，由于封建势力对"下民"的这种动向的反扑，另一方面由于资本主义工业建设事业因幕藩政权、特别是大藩政权的吸收而得到迅速进展，町人和具有町人资格的封建的农村地主把他们由于对幕藩制的寄生立场的局限性而不明确的反对派动向，汇合和从属于强藩的近代化政策。(3)倾向于推行近代化的雄藩由于下层武士阶层反抗的显著抬头导致了进一步的近代化改革，和幕府与此相比的明显落后。(4)与此同时，是公武合体主义③ 的败退和讨幕运动的发生。

在上述因素的基础上，一方面，成为公武合体派和讨幕派共同口号的攘夷论，由于这两派的分离和萨英战争（文久三年，1863年）、马关战争（元治元年，1864年）的惨痛经验的影响而从反对派运动的最前线消失了；另一方面，尊王论最初导致了公武合体派的

---

① 坂本龙马（1835—1867）江户末期的勤皇派、土佐藩士。

[1] 还有，象梅田云浜、平野国臣这样的贫寒志士是西南地方各藩间商业联系的组织者，这件事也是意味深长的（参看大原贤次《西乡隆盛》第48—49页）。——原注

② 捣毁事件：江户时代人民群众为反抗统治者而起来袭击、捣毁奸商、高利贷、和官府衙门的骚动，后来发展成"米骚动"。

③ 公武合体主义：一种主张公（朝廷）武（幕府）在紧密的配合下维护封建制度的思想潮流。

雄藩联合，现在则由于倒向反幕的雄藩结成统一讨幕势力的需要，成了讨幕的旗帜[1]。

如果就上层社会出现的政治事件来看一看上述各种因素的力量对比的变化，则情况如下：

安政五年（1858年）——保守派的首领井伊直弼做了大老①，在喧嚣一时的社会舆论中坚决签署了开国条约，同时立纪州家族的庆福（十四代将军家茂）为将军继嗣，压制拥立一桥庆喜的公武合体的幕政改革派（岛津齐彬、松平庆永、德川齐昭等），乘由于齐彬之死而造成的改革派对抗运动发生龃龉之机，着手一鼓作气地清除从这种幕政改革派（如桥本左内）到勤王反幕派的一切反对派。

安政六年（1859年）——反对派志士（桥本左内、赖三树三郎、吉田松阴等）被处刑（梅田云浜死在狱中）。

万延元年（1860年）——水户浪士暗杀井伊大老。德川齐昭死去。

文久元年（1861年）——幕府向公武合体论妥协，和宫下嫁②。

文久二年——统一的、业已松弛的公武合体改革派同尚未统一地组织起来的勤王反幕的反对派的分离逐渐表面化，后一派伏击老中安藤信正，萨藩镇压作为反对派的勤王派（寺田屋骚

---

[1] 尊王思想在德川时代，作为封建制拥护论者对高利贷—商业资本侵蚀封建经济在思想观念上的反应，首先是胚胎于对古代自然经济的理想化（关于这一点，参看拙著《日本封建制意识形态》中"农兵论和尊王思想"一章），通过王霸之论和神道思想取得了加强它的思想材料。到了接近幕府末期，还进一步从国防论方面出现了对于农兵制古代社会的讴歌。然而，尊王思想同有力的政治动向（与山县大弍和竹内式部的情况不同）相结合，作为对于幕府的在某种方式上的反对派的意识形态，而特别取得政治上的重要性，是同公武合体运动的发生联系起来的。——原注

① 大老：江户时代，位在"老中"（直属于将军，担当政务的最高官员）之上，辅佐将军、总管政务的官职。

② 和宫（1846—1877）仁孝天皇的第八皇女，后下嫁给德川家茂。

动[1]；在改革派的雄藩内，与萨藩争夺领导权的长藩，终于成为以京都为策源地的勤王派的主导力量。

文久三年——将军为了接受两个反对派的共同口号——攘夷的敕命，前往京都；长藩在下关炮击外国船只（五月），萨藩与英舰交战（七月）。这一时期，将军在攘夷和外国压迫的两面夹击之下，撤回江户（六月）；另一方面，保守派的会津藩和公武合体派的萨藩结成了同盟，长藩被解除宫廷警卫任务后，拥戴三条实美等七位公卿大臣离开京都（八月）；藤本铁石等在大和五条（八月）、平野国臣等在生野（十月）起兵反幕（以进行攘夷为口号对抗幕府），遭到惨败。

元治元年（1864 年）——幕府的官吏袭击留在京都的反幕派志士（六月，池田屋事件[2]），辅佐幕府的改革—开国论者佐久间象山被暗杀（七月），长藩的军队为了挽回其在京都的势力开进京都，在蛤门战败（七月），幕府立即下令讨伐长州。长州遭到外国联合舰队报复性的攻击后，与之媾和（八月），对于幕府，恭顺党也暂时获胜（十一月），幕府撤回讨伐长州的军队。

庆应元年（1865 年）——高杉晋作[3]等少壮派击败恭顺党（一月），将军为了再次讨伐长州，来到京都（五月）。这一时期，萨藩在着手进行更加近代化的藩政改革的同时，已经由公武合体制转为讨幕论，达成与长藩合作。十月，同外国缔结的条约获得天皇批

---

① 寺田屋骚动：幕末尊王攘夷派在京都伏见被镇压的事件。1862 年讨幕派的急先锋田中谦助、有马新士等企图举兵讨幕，其一派在京都伏见的船宿寺田屋会合，打算拥岛津久光起事，萨藩的岛津久光虽然是个攘夷论者，但作为封建统治者不同意讨幕派的计划，曾派人说服他们，未成，岛津久光便镇压了讨幕派，有马新士等人或被斩或被处死刑。

② 池田屋事件：1864 年 6 月，长州、土佐等藩的讨幕派数十人在京都的池田屋集会讨论时，遭到新撰组（幕府的警备队）的袭击，宫部鼎藏等被斩杀。也称池田屋骚动

③ 高杉晋作（1839—1867）幕末的政治家、激进的攘夷论者。

准，因此，攘夷论即使在形式上也丧失了作为反对派口号的意义。

庆应二年——六月终于开始讨伐长州战争，幕府军被击败，将军家茂在混乱中死去（七月）。庆喜继位，谋求结束已经失败了的讨伐长州战争。十二月孝明天皇驾崩。

庆应三年——一月明治天皇即位，幕府由于国丧，下令撤回讨伐长州的军队。幕府威信扫地，以萨、长两藩为中心策划讨幕计划；十月，庆喜把政权奉还给天皇。十二月，颁布王政复古的敕令。

明治元年（1868年）——通过鸟羽伏见之战（正月），接收江户城（四月），上野战争（五月）和讨伐会津（九月），幕府方面的势力被扫平。

二

以上不过是抽掉社会下层的动向，仅仅表示上层政治动向的若干标志。但是动荡在下层社会的暗流，不，有时是激流，恰恰成了上述来自上层的推行近代化政策的根本推动力。上层既受到下层的推动，又压制着下层，而且在政治改革方面，上层却以改革执行者的身份出现，下层则未能成为改革的强有力的直接参加者。由于这样的历史情况，代表社会下层动向的意识形态因而未能明确地形成起来。这一时期的思想界大体上反映了从幕府到改革派雄藩的武士阶级内部的各种潮流，至于农村地主和町人阶层的思想情况，凡是当时尚未从前线落伍的，就被雄藩的改革派的意识形态所吸收，丧失了自己的特点，即或仍然保持着这种特点，也从政治战线上退居后方，主要是作为一种宗教思想而普及开来。

这一时期，思想界最值得重视的特点是，由幕府和雄藩——分别在他们的封建政权的立场所允许并且需要的范围内——明确地开始执行了以国家统一为目标的近代化政策。与这一情况相联

系，不但是兰学，英学、法兰西学①也蓬勃兴起，洋学不仅占了明显的优势，甚至在解决政治问题上也需要洋学知识，于是欧洲的社会科学和哲学也就开始移植过来了。因此，在这个幕府崩溃时期已经在很大程度上为明治维新以后，西方文化象怒涛一般开始流入日本作了准备。特别是幕府在朝近代化发展方面，比起西南地方各雄藩来，尽管处于远为不利的条件下，但是作为日益复杂化的外交的负责人，它不得不大力建设国防工业，同样地，在研究欧美的情况和文化方面也不得不付出巨大的努力。由于这种关系，明治初年作为洋学家起到很大作用的人们，大多数是蕃书调所的教授、教授助手和幕府的翻译人员，这不是偶然的。西周、津田眞道、福地源一郎、神田孝平、箕作秋坪、柳河春三、福泽谕吉等人，无一不是这种幕府官吏。

这些洋学家在有关政治问题和经济问题上，在当时也代表了最先进的见解。例如，福泽谕吉在文久年间攘夷论高潮时期撰写的《唐人往来》(当时未发表)一书中，主张贸易是国际间“通常的道理”，反驳在当时广为传播的所谓对外贸易是出口生活必需品以换取进口无用之物，致使生活必需品短缺、涨价的论调；说明国际贸易的利害是相互的。加藤弘之的《交易问答》(庆应元年，此书当时也未出版)也同样主张开国是正确的。

加藤在国内改革的问题上，还撰写了《邻草》(文久二年，当时未出版)，假借清朝改革论之名，提出了“上下分权的政体”。所谓“上下分权”，就是君主立宪制的意思。但在当时的情况下，加藤只能提出下述主张：“根据我的想法，即使是封建制或者是郡县制，如果能知道很好地利用这种政体，绝不可能因此而产生弊害。如果是封建社会，比各州诸侯更重要的是根据其封地的大小、戶口的多

① 兰学、英学、法兰西学是指关于荷兰、英国、法国的语言、文化、历史的学问。洋学则指有关西方的语言、文化的学问。

少来决定其所出的公会官员① 的多少，在发生重大事件、非常事件，或是与万民休戚相关的事情时，必须召集他们讨论这些事情。”庆应年间，在幕府为了确保自己的地位，而反幕派作为削弱幕府权力的手段企图试行列藩会议的运动中，这种思想——毋宁说是有关外国政体的知识——显然发挥了作用[1]。

但是，这些洋学家本身，在政治上没有任何力量，大部分洋学家所持有的佐久间象山之流的辅佐幕府的改革论，在象山去世后几乎毫无意义了。因为幕府本身并不能成为他们所幻想的那种改革的执行者，相反地，只有尊王论者——特别是在放弃了其攘夷论之后——才能成为国家近代化改革的承担者。

然而，在政治上软弱无力的洋学家们，在思想界却作出了很多贡献。文久二年，由幕府派遣留学荷兰的西周和津田眞道（顺便指出，津田和加藤是佐久间象山的门生），在蕃书调所就已经接触到欧洲的哲学和社会科学，对那个“实在惊人的、公平正大之论”（西周的信）感到钦佩。在荷兰同津田眞道一起学习了法学和经济学，于庆应元年年底回国的西周，在庆应二——三年期间，跟随将军住在京都，在那里开办私塾，讲授《百一新论》[2]，论述用哲学在方法论上把各门科学统一起来的意义。根据幕府的命令他翻译了菲赛林② 的《万国公法》（他们在菲赛林那里听到的课程之一）（庆应二年，明治元年出版），成为系统地移植法学的先驱。他在这本书的

---

① “公会官员”指审议国家大事的官员，即议员。

〔1〕 在政治家中，提倡设立“上下议政所”的有坂本龙马、大久保忠宽（幕臣）；横井小楠是最左倾的。如所周知，后来的五条御誓文是由坂本系统的门人福冈孝弟和继承横井系统的由利公正共同起草的（尾佐竹猛：《维新前后立宪思想的研究》）。——原注

〔2〕 《百一新论》于明治七年出版。在这本书里第一次使用了哲学这一术语。——原注

② 菲赛林（S. Vissering ）荷兰莱登大学教授。

序言中(以呈文的形式),在康德的永久和平论的影响下所写的"方今,天下一家,四海一国"的思想,可以说是当时洋学家的见解的定型化。还有,万延元年,作为军舰奉行木村摄津守的随从,加入赴美使节团一行;翌年——文久元年,同福地源一郎、箕作秋坪等一道,以译员身份随同赴欧使节前往的福泽谕吉,于庆应二年出版《西洋事情》初篇,庆应三年出版外篇,系统地介绍了各先进国家的政治、经济和社会情况。《西洋事情》仅初篇就从作者一出版者手中卖出十五万册,如果再加上在关西出版的"翻印版",据说达到了二十五万册,所以这本书大概是明治前后流传最广的书籍了。福泽的启蒙活动可以说是从这本书的出版开始的。通过这种著作,自由主义思想渐渐得到普及。明治初年的自由主义政治学的代表人物加藤弘之也于明治元年出版了《立宪政体略》。

明治的新文化是上述那些洋学家的活动的继续和进一步活跃的产物。但是,在这一幕府末期,由于社会形势的要求,洋学家的活动显著地扩展到有关西方的政治、法律制度等方面,这是一个特点。而哲学方面仍然落在后面,象西周的《百一新论》也毋宁说是一种科学概论,还没有明确地提出哲学的本来问题。

三

另一方面,儒学和国学的情况怎么样呢?在儒学家方面,佐藤一斋于安政六年,安积艮斋于翌年——万延元年,大桥讷庵于文久二年,会泽正志于文久三年,盐谷宕阴于庆应三年相继去世,即使朱子学派的安井息轩、元田东野等仍然在世,但是其衰落情况是无法掩饰的。当时,学习儒学大都是仅仅为了学习文章,至于它的哲学理论,有的是像佐久间象山那样把它与洋学调和起来,有的是象大桥讷庵的情况那样,表现为排斥洋学论,但无论哪一种情况,在洋学的蓬勃兴起面前都不得不退居到后方阵地。即使在儒教思想

还广泛残存在的传统的道德观念中，但是作为学问，则是一点儿生气、创造力和吸引力也沒有了。为改革幕政乃至打倒幕府而斗爭的“志士”们，虽然大多数象当时一般的武士那样，是具有儒教教养的人，是朱子学、阳明学、水戶学、徂徕学[1]的信奉者，但他们主要是对于儒学的抽象的名分论、尊王论、重视事功的王阳明的精神以及徂徕学的认为学问不是治心之学，而必须是对天下国家有用之学的一般思想抱有共鸣，而具体地指导他们的政策的则是洋学的知识。

在这种情况下，提倡排斥洋学的水戶学的影响变弱，决不仅仅是因为元治元年水戶藩內的上层武士和下层武士的流血斗爭而失去人材的缘故。

国学方面，在平田笃胤去世后，已不再有象笃胤那样伟大的宣传家了。他的门生，埋头于开天辟地和幽明之类问题，各自汲汲于为其老师的学说添枝加叶来创造自己的学说，不仅从思想界的前线，而且也从政治舞台的正面后退了[2]，明显地表现出主要是迈入神道的宗教的世界的倾向。作为这一时期国学家的代表人物，大概可以举出笃胤的门生大国（野野口）隆正和矢野玄道。然而，例如大国继承了笃胤的与洋学相妥协的态度，可能还受到《万国公法》的启发（大国是西周的原籍津和野藩的藩士），提倡所谓《新眞公法》（参看庆应三年出版的《新眞公法论》），把它同儒、佛的“旧公法”以及西方的“新公法”即“万国公法”区别开来，说什么：“以我天皇为地球上的总帝，在这里制定世上的公法，就等于天上高天原的

---

[1] 幕府末期的徂徕主义者，有象纪州的津田出，土佐的吉田东洋那样的改革派（虽然不一定是反幕的），但是，他们已经不是徂徕的神秘主义哲学的信奉者了。——原注

[2] 平田门下投入政治运动的也有象丸山作乐那样的相当重要的人物，但是，到明治时代他完全成为一个反动人物，即使在明治维新以前，在运动的主流方面他也没有起到过领导的作用。——原注

神议，更为无私的、真正的公法应该在这里制定。”这样，国学在接触到具体问题的时候，就越发走进空想和牵强附会的世界了。他在这本著作和《本学举要》(安政二年)中提倡开国论，也是因为下述理由，即认为外国前来皇国，“是世界各国要把这个日本国的天皇尊为世界的总王”的前兆。所谓日本的皇室是“万国的总王”这种妄想，不用说是从宣长和笃胤的神学归结出来的，是对天皇的极端崇拜。然而，虽说有这样极端的尊王思想，但是从大国的下述言论中就可以看出，国学家在当时的政治上的尊王运动——即到了庆应三年已经很明确了的讨幕运动——中并没有站到第一线。他说：“天皇是至尊，姑且不谈，各国的国王和我们的大树公①以同等的礼节交往，应该说是适当的”。也就是说，在他身上那种宗教性的尊王观念是异常炽烈的，以致不把我国皇室看做是君临于世界各国国王之上的至圣至尊，就不能满意，而另一方面，结果是有关现实的政治问题便全面地承认幕府的存在及其开国政策。

在第四节我们已经谈到，与此不同，国学在神学方面有了显著的发展。然而，由矢野玄道等人发挥了的神道说本身作为一种学说，即使同他们的老师各有不同之点，但在思想史上已经没有什么重要意义了。毋宁说这种神道学说的集中出现是与种种教派神道的产生乃至成长相联系的，这个情况是重要的。例如，虽然禊教的祖师井上正铁于嘉永二年(1850年)，黑住教的祖师黑住宗忠于嘉永三年去世，但是，金光教开始布教是安政六年，天理教祖中山美伎从吉田家族得到布教的许可是庆应三年，明治初年兴起的神习教、大成教、修成派、神理教②等，无一不是在幕府末期孕育或者实

① 大树：语出《后汉书·冯异传》，大树公在这里指幕府的将军。

② 神习教：神道十三派之一。明治15年由芳村正秉创始。大成教：神道十三派之一，明治12年由平山省斋创始。修成派：神道十三派之一。明治九年由新田邦光创始。神理教：神道十三派之一，明治13年由佐野经彦创始。

际形成的。这些教派神道虽与复古神道有所不同，但受到后者的刺激和影响是不小的。

四

最后，关于佛教界在幕府末期渐渐进入多事之秋的情况，必须略作说明。

由朱子学家、水戸学派、国学家煽起的排佛论，随即与诸藩的改革结合起来，出现了广泛地付诸实行的趋势。早在天保十四年(1843年)，在水戸藩就企图捣毁领内的寺院，毁钟铸炮(沒收铜佛、梵钟，充作铸造大炮的原料)；安政元年，根据水戸家的献策，颁布了毁钟铸炮的敕令，在土佐藩马上执行之；在萨藩，岛津齐彬也于安政五年沒收了领內寺院的梵钟(但因齐彬不久去世，梵钟曾一度归还寺院)；而且庆应元年以来，津和野藩主亀井兹鉴即有组织地着手废佛事业，在维新时代，又以神祇官次官的身份，成为全国性废佛毁释的领导人，他本身就是复古国学的信奉者，他在神道主义的旗帜下，采取了排佛政策。这样，废佛毁释后来趁明治元年颁发神佛分离令之机在全国象暴风雨一般掀起的趋势，早在幕府末期就已经出现了。这种排佛运动，与国家的近代化政策相结合，是针对随着封建制的腐朽而彻底腐败了的寺院这个封建制民众教化机关的，因而它与德川前半期实行的讨伐淫祠的排佛运动迥然不同。

除了上述情况以外，开国后，基督教的传教士(黑本、布朗、西蒙斯、费尔贝克①)陆续来到日本，在横滨、长崎等地对日本人进行

① 黑本(J.C.Hepburn,1815—1911)美国长老派教会传教士、医生。1859—92年在日本传教。日本名平文。布朗(S.R.Brown,1810—80)美国传教士。1859—67、69—79年在日本传教。西蒙斯(D.B.Simmons,1834—89)美国传教士。1859年到日本传教，死于日本。费尔贝克(G.H.F.Verbeck,1830—98)美国的荷兰改革派教会传教士，1859—69在日本传教。

教育和医疗，窥伺传教的机会，甚至在维新前，就已经争取到一些接受洗礼者。正因为这样，佛教界从这方面也不能不感到威胁。在明治六年撤除禁止耶稣教的告示牌以前，日本最早的新教教会（后来的海岸教会），已在横滨出现，德川初期传来的天主教也在幕府末期的混乱时期再次显露头角，明治元年，政府在长崎地区逮捕了三千七百名信徒。

在这样的条件下，僧侣的护法活动随着活跃起来也是很自然的。早在宝历年间，了莲寺文雄已经写了《非出定后语》，攻击富永仲基，文政十二年（1829年）西教寺潮音出版《摑裂邪网篇》（及其附录“金刚索”），批判富永和服部天游，这样的护法书在幕府末期写了许多，有些已经出版。其中杞忧道人撰《辟邪管见录》（除序论外都是抄录和、汉学者、僧侣的排耶论，文久元年出版），深慨隐士著《斥邪漫笔》（庆应元年出版）、《斥邪二笔》（庆应二年出版）和《寒更霰语》（庆应三年出版），香山院龙温的《辟邪护法策》（文久三年的讲授笔记），明愿寺德凤的《护法小策》（文久三年的讲授笔记），富樫默惠的《内外二忧录》（庆应三年的讲授笔记，后来出版）等，主题都是攻击基督教的，这些书与文化—文政—天保时期的护法书是对神道家、儒者及富永仲基的反批判不同，这是它们的一个特点。

此外，有关儒者排佛论之一的对圣德太子的论述，有瑕丘宗兴从佛教立场作出的回答《上宫太子慈视录》（庆应二年出版），促使僧侣对儒者、神道家的排佛有所觉醒的，有万福寺南溪的《淮水遗诀》（庆应四年出版），宣传三教一致，企图维护佛教的，有净圆寺龙晓的《谕童辩》（庆应二年前后出版）。尤其是香山院龙温的《总斥排佛辩》（庆应元年稿），既批判了儒者、国学家的排佛论，又批判了基督教，是最有趣味的文献[1]。

---

〔1〕 上面举出的文献中，《辟邪护法策》以下各篇全部收于《明治佛教全集》中的《护法篇》。另外，其他的这种文献，请参看同上书。——原注

然而，僧侣的护法理论只不过是固守和重复佛教的老一套，在理论上应该说远远赶不上它的论敌。护法家们虽然还没有激烈到说耶稣教徒"挖病人的眼睛做药，熬死者的膏血做油，……戮杀孩童充食，诓骗妻女恣意奸淫"（《辟邪管见录》总论）的程度，但是他们对于基督教是不理解的。不但如此，在文化年间，圆通以《佛国历象篇》对抗西方天文学，依然没有摆脱固执九山八海那种世界形象的态度，他说，"彼天文之说，其类甚多，……虽有多种，但最近成为佛法大害者，乃地球之说也"，哀叹"就此而言，可悲的是相信须弥界者只此佛者而已，最近儒者、神道者亦皆谈说此地球当然就是世界"（《总斥排佛论》），表示出完全落后于当时的知识水平。大体说来，在德川时代，僧侣已经成为思想界的最保守、最无创造力的一部分了。

与此相联，他们在政治上也是紧紧依附于幕藩体制的附属物，没有任何进步性，到了排佛论在士人中间盛行起来的幕府末期，在庶民中间出现了逐渐遭到新兴教派神道蚕食的倾向。但是，那时个别僧侣也有为勤王的国事而奔走的志士，特别是本愿寺在维新时还动员它的信徒站到勤王的旗帜之下，这是不应忘记的。幕末—维新时期的护法书，绝大部分是本愿寺系统的僧侣写的，这不仅仅是因为本愿寺受到儒者、国学家最严厉的攻击，而更根本的应该从本愿寺教团是佛教中最大的、最具有生命力的教团这一点上得到说明。

结束语——明治时代各种思潮的形成

一

在这里，看一看幕府末期的各种思潮在明治维新以后有了哪些发展或变化，这些潮流的力量对比发生了哪些变化，对于了解从德川时代过渡到新日本的文化上的联系和演变是必要的。

因此，我将极其简单地、图表式地叙述一下截至明治三十年代前后的思想界的大势，来结束本书。

从新政权确立到明治十年（1877 年）的西南战争结束——这一时期是以废藩置县和地税改革为主，高速地进行一系列改革的时期。反动士族对改革的反抗以西南战争告终，而农民针对不在改革范围以内的封建遗制到处掀起的反抗，还没有找到明确的政治领导。这一时期，一方面废除了佛教、复兴了神道，但是，国学家一神道家的神道国教化的尝试却与大教院的失败、废止一起中途夭折；另一方面，福泽谕吉的《劝学篇》（从明治五年到九年，共著十七篇）、《文明论概略》（明治八年出版）和当时新进学者的结社明六社（明治六年组成）的机关刊物《明六杂志》所代表的启蒙活动蓬勃发展起来。如果说福泽的启蒙活动具有最概括的广泛的通俗性，那末，在这个启蒙活动中，特别代表启蒙政治思想的就是加藤弘之的《眞政大意》（明治三年出版）、《国体新论》（明治八年出版），而代表启蒙哲学的则是西周的《百一新论》、《致知启蒙》（明治七年出版，是日本最早的逻辑学著作）。他们的主要努力是在于批判和清算封建的意识形态。在哲学方面是针对“和汉”的“虚学”，主张实学，表现出实证论的倾向；在伦理学方面则是以“独立自尊”（福

泽)来代替服从道德，以快乐说(津田真道)、功利主义(西周)来代替克己说；在政治方面则是以自由主义、立宪主义来代替"在日本自称为国学者之辈"的"实在可笑的"(加藤语)学说；在经济方面则与"慕古先生"的农本主义相对抗，主张以自由竞争为基础的商品生产。但是，这一时期的"实学"主义还处在当时法国的实证论和英国的功利主义的显著影响之下，尚未达到唯物主义，后来断然主张唯物主义的加藤和津田也还没有达到那种地步。

二

从明治十一年到颁布宪法(明治二十二年)——明治十年代是由官僚政府强制地大量建立资本主义产业的时期，也是自由主义由于启蒙思想家的政治论而遭到镇压，因明治七年的设立民选议院建议书①第一次引起风波，形成为广泛的民权运动，农民的不满成了自由民权运动的推动力，在自由党左派的领导下形成了民主主义的基层，发生了以秩父暴动②为最大的一连串事件，因而终于使自由主义者同藩阀官僚实行妥协的时期。前一时期的哲学思想，由于进化论的流行，越发表现出实证论的、自然科学主义的倾向，斯宾塞的进化哲学与卢梭派的天赋人权论一起盛行起来，尤其是这时，为了拥护官僚政府而与民权论者进行论战的加藤弘之，在他的《人权新说》(明治十五年出版)中吸收了海克尔派以进化论为根据的自然科学唯物主义；民权论的最出色的哲学思想家中江兆民也在《理学钩玄》(明治十九年出版)和《三醉人经纶问答》(明治

① 设立民选议院建议书是明治七年(1874)由副岛种臣、后藤象二郎、板垣退助、江藤新平、小室信夫、古泽滋、由利公正和冈本健三郎等八人连名提出的。建议书站在"天赋人权说"的立场，说明代议权和纳税义务有不可分割的联系，并以此为根据，建议设立"民选议院"。

② 秩父暴动：明治十七年(1884)11月，要求根本刷新政治的自由党员，动员陷于穷困的农民在秩父地方发动的暴动，是日本自由民权运动中的一个事件。

二十年出版)中,以进化论一自然科学唯物主义者的姿态出现。《人权新说》给予哲学思想的影响决不是微小的,例如,后来介绍康德哲学的清野逸所著《格致哲学绪论》(明治十六年,逻辑学著作)中,也有针对把自然和社会的规律说成是"天命、神命"的"幻想说"所做的批判。津田真道明确提出唯物主义的主张也是从明治二十年前后开始的。明治十八年,在《东洋学艺杂志》上连载了德国自然科学唯物主义者毕希纳的《力和物质》的节译[1]。总之,前一时期的启蒙思想家们的"实学"主义,到了明治十年代,反映了大量移植资本主义技术的企图和政治上的革新趋势,终于达到了唯物主义。

这样,唯物主义一经形成为明显的潮流,唯心主义就在另一方面发展起来了。这种唯心主义不是从前那样的儒教唯心主义,而是以东京帝国大学为中心,主要是在德国唯心主义的影响下兴起的,而儒教和佛教也因此获得力量,显出了复活的趋势。成为民权论的众矢之的,与之论战的御用学者加藤弘之尽管是一个自然科学唯物主义的宣传家[2],但那是明治十年前后思想界的情况所造成的,而在这时,至少就一般思想问题来说,振兴宗教和确立唯心主义哲学,不如说远为符合保守主义者的思想。

井上哲次郎的《伦理新说》(明治十六年)这样研究伦理问题的著作成为这种唯心主义的强有力的先驱,不是偶然的。井上在这部书中,把一切现象的本体看作是"万有成立"(普遍存在),认为"万有成立"就是儒教的太极、老子的无名、佛教的真如、康德的物

---

〔1〕 明治二十年,久松定弘把费尔巴哈的《神、自由及不灭》一书中的道德论部分译作《道义学之原理》出版。但是看一看译者的序言,译者似乎还不知道原作者是唯物主义者。——原注

〔2〕 《人权新说》刚一出版,福泽谕吉就立即批评它是"借刀于敌",这是很恰当的(《续福泽全集》第一卷第218页)。加藤的议论是给民权论者指出对于政治和社会制度的一种进化论的观点,揭示了扩张民权的历史必然性。人们对加藤的反驳,也是从进化论的观点乃至从采取进化论的立场来进行的。——原注

自体、谢林的绝对者、斯宾塞的不可知者等的同一物，通过主张东方哲学和西欧唯心主义的本质上的同一性，为东方思想的复兴助一臂之力。三宅雄二郎的《哲学涓滴》(明治二十二年)，根据施韦格勒和K.费舍尔的哲学史，介绍了从培根、笛卡尔到黑格尔的哲学学说，当时受到推崇。但是，作者在书中以叔本华和E.哈特曼的崇拜者出现，他称赞这些学者在相当于"知"的欧洲哲学中，吸取了相当于"意"的印度思想，还非常得意地说，如果在我国再把相当于"情"的儒教加进去，使东西方哲学混而为一，就"可以由东海来统治二十世纪世界哲学界了"。他没能把握西方哲学和可以说已经由西方哲学扬弃了的东方哲学这两者的地位和差别，试图使死物复活，也就暗示了新日本的哲学唯心主义和陈旧的意识形态旧势力的关系。

所以，儒教和佛教也随着唯心主义的这种蓬勃兴起而同时以新的面目出现，也不是偶然的。明治十四年，文部省作为针对民权思想的对策，推行了儒教主义的教育。在此前后，西村茂树试图在修正他的极端的男尊女卑、承认一夫多妻、保守尚古主义和缺乏人权观念等缺点之后，致力复兴作为"治心之术"的儒教，开始竭尽全力宣传"日本道德"(他的《日本道德论》是明治十九年的著作，他发起修身学社——弘道会的前身——是在十年前)。西村到了晚年(死于明治三十五年，终年七十五岁)越发把他往年的洋学教养(他是明六社的社员)洗刷净尽，在哲学方面，他重视宋学，回到理气论上，反对进化论(《自识录》)，在道德论方面，他说："封建制、切腹、复仇和带刀这四者是有助于日本人养蓄勇武之气的"(《国家道德论》)，认为废除封建制，因有其他的利益，还算可以，但是对于废除其他三者，他哀叹那将使国民的士气颓废，尤其是禁刀令，现在(明治二十七年)还为时不晚，提议应该撤回。

佛教界在明治十年代前期，佐田介石(死于明治十五年，终年

六十一岁)还在所著«视实等象仪详说»和«天地论往返集»中替绘有须弥山图的九山八海的世界形象进行辩护；可是到了明治十九——二十年，井上哲次郎的门徒井上圆了就开始发表了«眞理金针»和«佛教活论»，一方面引用进化论及能量守恒定律来攻击基督教，另一方面开始用欧洲哲学把佛教理论加以纯洁化。他应用这种自然科学思想来批判基督教的有神论和创世说，把佛教说成是"无神论"，这是进一步对于流行的自然科学主义风潮的浅薄的迎合。他的所谓"无神论"不外乎是使世界沉沒于"一心海中"的唯心主义，而他对于进化论、能量守恒定律的一知半解的知识并沒有妨碍他认为"佛教中说生死谈六道……无非是应用了物质不灭、能量守恒的原理"(«佛教活论»序编)，从而为三世因果和六道轮回的观念进行辩护。在佛教的近代化、哲学的纯化方面，比圆了更前进一步的是眞宗的思想家清泽满之所著的«宗教哲学骸骨»(明治二十六年)等一系列论著。佛教为了不落伍于"文明开化"，并为了推进废佛毁释后的重建，这样的思想上的近代化是在所必要的。过去被儒家和洋学家痛骂其非科学性的佛教，如今抓住西方科学的一些片段来批判基督教的非科学性，这也是出于佛教更生的需要[1]。

然而，从新型的护法家井上圆了以"护国爱理"为口号，专心致力于排斥基督教就可以觉察出来，复兴佛教除了直接与在具有自由主义倾向的知识分子中间颇有流行之势的基督教对抗以外，还具有通过它与自由民权意识形态对抗的作用。因为在部分民权论者当中，有耶稣的信徒(片冈健吉、坂本直干、岛田三郎等，还有尾

[1] 然而，即使使佛教"哲学"如何地近代化，它在实际信仰生活中的那些活动，依然是和三世因果和六道轮回的表象结合在一起的，如果取消了这些表象，佛教的特点就荡然无存了。佛教近代化的局限性也就在这里。假如象现在许多佛教思想家所做的那样，取消这些表象，把佛教仅仅当作"道德的宗教"、"理性宗教"，那末，其影响范围就不可能超出小资产阶级和一部分知识分子以外。——原注

崎行雄、矢野文雄、副岛种臣也都是基督教的同情者），基督教徒也有很多倾向于自由主义的，所以，保守派既攻击民权论，也同时攻击基督教，这是很自然的。因此，在前一时期被洋学压制下去的儒教和神道，这一时期在其复兴的道路上同舟共济，已经停止了它们在德川时代那样的争论。

三

从颁布宪法到中日甲午战争结束（明治二十八年）——这个时期是明治维新以后的改革，由于没有贯彻到社会底层而造成的朝着"横"的方向发展的必然性（为了资本积累的），在世界历史从古典资本主义开始向垄断资本主义过渡的环境下日益成熟的时期；与此相联，也是为甲午战争作好精神准备的时期。资产阶级的先驱思想家福泽谕吉，从明治十年代中期以来，就已经提出朝鲜问题，提倡扩军，以便对外发展。但是，这时资产阶级正在清算过去的自由党左派的因素，脱离了这种自由主义的左翼民权论者大井宪太郎，以保护工人的普选运动为口号，组织了东洋自由党（明治二十五年），把解决民主的课题同劳动阶层的各项问题结合起来，充分地显示出朝着有责任解决这种课题的社会主义运动方面转移的倾向。不过，在甲午战争以前，社会主义还没有出现明确形成的形势，在《国民之友》和部分学者、思想家中间，虽然出现了有关社会问题和社会思想的论文，但是还没有形成为一股社会潮流。

同这种情况相对应的是，在思想界，国家主义思想的势力日益增长，即使在大学讲坛上有加藤弘之以及稍稍接近于自然科学唯物主义（但从根本上来说是实证论，是站在冯特的实验心理学的立场上）的元良勇次郎这样的学者，但是，他们的自然科学主义乃至唯物主义，只不过是象加藤那样的，明显是御用学术的一个变种。这位加藤在宪法颁布之后不久创刊的个人杂志《天则》上，论述了

《日本的国是》（明治二十二年四、五月号），提出“武国主义”还是“商国主义”的问题，强调了应该采取“武国主义”的理由，第二年论述了“国家和宗教的关系”(《国家学会杂志》)，从国体的立场出发表示了对基督教的警惕，建议把“神道作为宗教宗旨以外的东西”，以防备神道作为一种宗教被佛教，特别是被基督教所压倒[1]。这一时期，他发表了《强者的权利竞争》(明治二十六年)、《道德法律的进步》(二十七年)，企图用进化论来解释法律和道德。

此外，三宅雄二郎等人的政教社(明治二十一年组成)，利用其机关杂志《日本人》，宣传保存国粹来对抗欧化主义，呼吁“如果认为我国势力已经足以保护今天国家和人民的安全，我们就可以鼓腹击壤，歌颂太平而生死于柳暗花明之处了吧。这种观念如果得到肯定的回答，那末国家的灭亡就将肇始于此了”；“扩张军备不可不愈益加强”(三宅《真善美日本人》，明治二十四年出版)，他们还加进人种论的观点，鼓吹为了“在世界上伸张正义”的国权主义(已经转化为同反对封建制的民族主义在本质上处于不同阶段的国权主义)。

在上层部分中的这样的气氛中，井上哲次郎在明治二十五、六年攻击基督教的“非国家主义”，断定该教不符合教育敕语①的精神，在他和基督教徒之间引起了一场大论战。在基督教徒方面，有高桥五郎、本多庸一、横井时雄、大西祝、植村正久竭力应战；反动的追随者，特别是象井上圆了、中西牛郎、藤岛了稳等佛教徒也趁机跟着井上哲次郎参加了论战。可是，从逻辑上来看，井上指责基督教的出世主义、无歧视的博爱主义等是和立足于现世的伦理纲常、国情不同的观点上的“日本主义”相矛盾的，而这种指责完全和

---

[1] 加藤在明治四十年代对基督教的猛烈讨伐已胚胎于此。——原注

① 教育敕语：明治二十三年(1890) 10月30日以明治天皇名义颁布的所谓“国民道德的基础、国民教育的基本思想”的敕语，是一个复活儒教教育方针的文件。

封建时代儒家对佛教所作的道学批判是同一论调，也可以照搬过来，用以批判佛教(以及世界上一切宗教)。因此，高山樗牛在高唱“日本主义”，排斥宗教的时期，批评佛教徒的这种态度时说得很对：“所以，从佛教徒所处的地位来说，本来应该和基督教徒一起对他(井上——作者)的言论加以驳斥，而事实并未出现这种情况，反而附和井上攻击基督教，并不以为怪，这不能不说是千奇百怪。这是因为佛教徒看到多年被看作仇敌的基督教偶尔成为攻击的对象便欣喜若狂，……因而看不到佛耶两教的共同敌人，其浅虑短见实属可怜可笑之极”(明治三十年，《明治思想的变迁》)。然而，不管佛教本来的抽象理论如何，明治时期佛教的社会本质，已经完全是“日本主义”了。所以，佛教徒早就把佛教的出世主义和平等观念同现世伦理之间最起码的逻辑上的矛盾[1]忘得一干二净，这是不足为怪的。

明治二十五年，竟然出现了这样的事件：自由主义的经济学家一历史学家田口卯吉在他所办的杂志《史海》上登载了久米邦武的论文《神道是祭天的古俗》，在征求神道家的意见时，神道家们并没有从学术性上给以回答，而是以该论文的反国体性为理由，开展激烈的运动，迫使当局免去久米(帝大教授)的职务作为回答。这时，田口(“告神道家诸位先生”)对神道家说道：“我坚决相信，尊敬皇室、热爱国家的热情，与其象本居、平田等人那样仅仅思考、研究古事记的语义，不如应该大量发挥在广泛地对人种、风俗、语言、器物进行研究中间”，嘲笑了他们的守旧思想。但是，对官府来说，田口之流的爱国主义已经远远不够了。

在上述情况下，井上哲次郎的《现象即实在论》成了哲学唯心

---

[1] 然而，两者的这种矛盾，从根本上说，并不是互相排斥，而是使两者处于相辅相成地位的。关于这一点，在拙著《日本封建制意识形态》第二篇的各章内，已经有所阐明。——原注

主义的特殊标志。《现象即实在论》是井上在明治二十七年(《哲学杂志》所载《我的世界观的一尘》)发表，后来又更进一步加以发挥的，基本上是《伦理新说》所表现的倾向的发展，是同有关现象世界和“眞如”的关系的佛教哲学相类似的。大体说来，想把东西方的哲学混而为一的尝试，既以井上开始，也以他告终。看来，三十年代以后对德国哲学进行的更加详细的研究，似乎使哲学家们懂得了这种尝试的不合理性，在讲坛上，更加纯粹地移植西方哲学，同时东方思想虽然在最高学府中作为历史的、客观的研究对象保存下来，但是，作为通俗教化用的伦理思想，却表现出得到加强的倾向(到了大正后期，尽管被削弱了很多)。

到了三十年代，随着唯心主义的这样发展，联系到社会主义运动的发展，唯物主义也表现出了与之相结合的倾向，这一点是值得注意的。中江兆民的《续一年有半》，在他去世的那一年(明治三十四年)，作为他的最后一本著作出版，引起了社会上的极大注视。但是，这可以说是民权运动在哲学方面的遗产。然而，他的唯物主义应该说是后来在扬弃了资产阶级的局限性之后才流传下来的。

如上所述就为现代各种思潮的源流作了准备。

永田广志和他的《日本哲学思想史》*

——《日本哲学思想史》解说

松村一人

一

今天，要学习马克思主义哲学的人，连永田广志这个名字也不知道的或许还不少。但是，永田广志这个名字，作为日本最早的马克思主义哲学家，在日本的马克思列宁主义的哲学历史上不但永久不会埋沒，而且他的许多业绩现在还仍旧保持着它的生命，特别是他关于日本思想史的几部著作(其代表作是下面的三部著作，虽有部分重复，但却是互相补充的：《日本哲学思想史》、《日本封建制意识形态》和《日本唯物论史》)是最早用辩证唯物主义观点进行的出色的、概括性的研究，是今天在这个领域里还沒有取代它的，最优秀的研究。

永田广志在这个领域的工作的最突出的特点在于他具有充分的日本历史知识，广泛地融会贯通地阅读和不辞辛劳地查考日本思想的古典原著，以及他自己作为杰出的马克思列宁主义哲学家所具有的在理论上分析各种思想的能力。换句话说，在于他用马克思列宁主义观点，把各种思想同当时的经济、政治联系起来进行考察，正确地理解各种思想的內容，阐明了它的历史意义和现实意义。

了解永田广志的一生和他的业绩，就会明白他在这个领域的

---

* 本文是日本进步哲学家松村一人（1905—1977）为新版《日本哲学思想史》写的解说，现译出放在本书后面，供读者参考。标题是译者加的。

几部著作中所显示的地位。

二

永田广志(1904—1947)，一九〇四年生于长野县东筑摩郡山形村。他从松本中学毕业后，进入东京外国语学校俄语科学习，一九二三年在该校毕业。战前，他虽多次被捕，仍然一贯献身于马克思主义的文化运动，作为“无产阶级科学研究所”(1928—1934年)、“战斗的无神论者同盟”、“唯物论研究会”(1932—1938年)的最重要的成员之一从事活动。战后作为“民主主义科学家协会”(1946年创建)的创始人之一，立即开始了积极的著作活动，仅仅一年多，一九四七年九月七日他在四十三岁这个大有作为的壮年，留下有待完成的大量的工作计划，在疏散地松本市因肺结核病去世了。关于永田广志死前的情况，下面再谈；而永田广志之死，和户坂润[①]之死一起，对日本的马克思主义哲学来说实在是一个巨大的损失。这是因为永田君以病弱之身完成了比任何人都多得多的出色的工作，而以后他本来还会做出更多的贡献。

根据在他死后出版的《永田广志选集》第七卷卷末所附的“永田广志著作年表”，永田广志是从二十三岁时开始写作活动，到一九三一年为止，主要从事苏联哲学文献的翻译。他在这个方面的工作，一直继续了一生。由于当时的马克思主义哲学家，几乎没有其他人能通晓俄语，仅就这方面的工作而言，他也完成了重大的历史使命。

永田广志本人在哲学、思想上的工作，在战前，开始于一九三二年在《无产阶级科学》杂志上发表的《德波林派为什么受到了批

---

① 户坂润(1900—1945年)日本的马克思主义哲学家。著有《科学方法论》(1929，中译本上海辛垦书店1935年版)、《意识形态的逻辑学》(1930)、《意识形态概论》(1932)、《科学论》(1935)、《日本意识形态论》(1935)等。

判？》(此文和一九三五年的论文《唯物辩证法最近的发展》一起，在了解批判德波林和确认哲学的列宁阶段的情况方面，今天也还是最好的文献)一文，截止于一九三八年的《日本哲学思想史》。因为一九三八年以后，作为战前的最后一个马克思主义的文化运动——"唯物论研究会"也遭到镇压，到一九四五年战败为止，所有的马克思主义的写作活动都是不可能的了。

但是，从一九三二年到一九三八年，即从他二十八岁到三十四岁的七年中间，永田广志确实完成了大量的工作。而这些工作，大致可以分为立足于哲学的列宁阶段的理论工作和对日本哲学、思想史的研究两个方面。代表前者的巨著是《唯物辩证法讲话》(1933年)、《唯物史观讲话》(1935年)和《现代唯物论》(1935年，这是一本从黑格尔、费尔巴哈到哲学的列宁阶段的优秀的概说)；代表后者的巨著是《日本唯物论史》(1936年8月)、《日本封建制意识形态》(1938年4月)和《日本哲学思想史》(1938年7月)。

这个时期，永田广志虽然从事了很多著述和翻译工作，但从上面列举的著作也可以看出，到后来他关于日本思想史的研究却占了很大的比重。为什么会出现这种情况呢？那是因为这个时期敌人的镇压异常迅速地加强，关于马克思主义，即使在哲学理论方面要从正面从事写作已经越来越不可能了。当时随着反动思想的急速法西斯化，流行着从极右观点对古代日本思想家进行重新评价，而永田广志是以研究日本哲学思想史的形式，坚持了他的思想斗争的。

三

关于永田广志对日本思想史的研究，今天应该强调的是，它不仅仅具有历史意义，而且具有现实意义。正如毛泽东在《改造我们的学习》一文中所指出的，对我们来说，必不可少的是：(一)对本国

现状的研究,(二)对本国历史的研究,(三)对马克思列宁主义理论的研究。永田广志在最困难的时期，在日本思想史方面所作的就是相当于上述第二部分的工作。由于永田广志的这项工作，我们现在确实还享受到很大的好处。它是我们大家最宝贵的财富之一。

毛泽东就学习本国的历史遗产这个问题作了如下的叙述:

“学习我们的历史遗产，用马克思主义的方法给以批判的总结,是我们学习的另一个任务。我们这个民族有数千年的历史,有它的特点,有它的许多珍贵品。对于这些,我们还是小学生。今天的中国是历史的中国的一个发展；我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结,承继这一份珍贵的遗产。这对于指导当前的伟大的运动,是有重要的帮助的。”①

在明治维新后的日本,一方面有根深蒂固的对西方的崇拜(不言而喻这是对西方事物的不论其好坏的一种不加批判的崇拜态度)，另一方面有国粹主义(这一般来说是认为起源于外国的事物全不如起源于日本的事物，而实际上常常是把日本最坏的事物看作日本的)。还有全部否定过去的文化遗产,特别是否定日本的文化、思想遗产的倾向和原封不动、不加批判地赞美古代遗产的倾向。

永田广志在研究日本思想史时所采取的态度，不是上述的任何一种态度,而是马克思、列宁主义的正确态度；在当时的残酷的言论镇压之下,他在《日本哲学思想史》的序言中不得已使用了“奴隶的语言”,这样写道:

“过去的文化,既不可一概否定,也不应一味地赞美。不论我们如何想唾弃它,而它同现代有着血肉的联系；另一方面,不论我

① 毛泽东《中国共产党在民族战争中的地位》,《毛泽东选集》合订本第499页。

们如何想赞美它，而它已经不能按照原来的样子复活。……探讨思想史时，最重要的是要把过去具有重要性的各种思潮从它们同现代的主要思潮、特别是有发展前途的思潮的历史联系上加以阐明。”

这篇文章是在被迫使用“奴隶式的措词的条件下写作的，所以需要作一点说明。“有发展前途的思潮”当然指马克思列宁主义，永田广志从这种立场出发，即使对过去历史上最进步的思想，仍然是批判地吸取。一味强调是优秀的遗产，就不加思考地赞美，这不是永田广志所采取的态度。“不能按原来的样子复活”，就具有这种含义。另一方面，当时的“现代的主要思潮”之中，包含有最不科学、最反动的“日本哲学”、西田、田边哲学、“京都学派”、“新黑格尔主义”等，而这些思想也决不是让“过去按原来的样子复活”的。“日本哲学家”们从历史中拣起那些把日本说成神国，把天皇说成现人神的各种思想，但其中有许多对历史的、对思想的歪曲和各取所需的解释；而学习西方哲学的哲学家们，例如在援引黑格尔的时候，又专门利用它的反动的一面。永田广志在分析日本过去的各种思想的时候，对这种反动的歪曲也给予以充分的注意，从历史上和理论上对这些思想作出了正确的理解和评价。

正如上面提到的，永田广志研究日本思想史的三大著作，虽然有部分重复，三者的关系却是相互补充的；这次，最先重新出版的《日本哲学思想史》是他在这个领域里的最后一部著作。据永田夫人说，永田广志本人也认为是一部精心的力作。正如序言中所述，本书研究的“主要是以德川时代为中心的哲学思想的历史”，在序论“日本哲学的特点及其在德川时期以前的发展”中，对（德川时期）以前的日本思想作了简短、概括的阐述；最后在“明治时代各种思潮的形成”之中，对明治三十年代以前的思想作了概括的阐述。德川时代以前的佛教思想，在《日本封建制意识形态》一书中作了

更详细的研究；关于明治时代的思想，在《日本唯物论史》中有详细的叙述。

四

最后，作为反映永田广志的为人的一个片段，请允许我把我在得知永田广志去世之后所写的一篇短文收录在这里。这篇文章写的是我作为多年的同志之一在永田广志病危卧床时去探望他的两天中的情景。

永田君之死

九月八日早晨，我收到永田夫人的电报，得知永田君终于在七日下午六时去世了。

八月二十七日，当我听到永田病危，到松本市探望永田的时候，永田已经处于仅靠输液维持生命的状态。永田二十年来一直患肠疾。永田以其病弱之身写了比我们中的任何人都多得多的著作、论文和翻译。他经历过拘留和判决前的监禁生活，又度过了战争中的艰苦岁月。现在他刚刚处于比以前能够自由写作的状态，就面临了死亡。永田夫人说，本来希望他至少再多活四、五年；而永田只要多活四、五年，肯定将完成更新的、重大工作。这是因为永田决不满足于他以前的著作。

我看望他的时候，永田神志还清楚。但是身体骨瘦如柴，两腿浮肿得很厉害。除了注射以外，吃的仅是极少量的米汤，尽管如此，顽固的痢疾还是什么药也制止不住。永田说“已是肠结核的末期了”。

永田清楚地意识到了死亡。想完成的事业、夫人和两个孩子的事情，他无疑是非常牵挂的。但是永田已经有了明确的思想准备。过去，我沒见到过面临死亡的人有这样沉着、正确的态度。这

种态度和大彻大悟也有所不同。永田尽可能进行治疗，坦率地倾诉痛苦，努力减轻痛苦。但他在思想上沉着地接受了不可避免的命运。永田说，“大家对我很关心。我很幸福。”然后就谈到了那些沒有亲人，在极度贫困中死去或在狱中死去的人们。

在见到永田以前，我不知道用什么态度和他谈话才好，接触到他的态度之后，我自然地决定了自己的态度。我在永田的床边的两天中间，在他精神好的时候，我们谈论了许多普通的事情。谈得最多的是哲学问题。我们谈到我们过去写作的都是书斋里的东西，而最重要的是要注意让哲学为面临的革命运动服务。

永田沒有特别说什么类似遗言的东西。他的著作集已经决定在他死后由冈邦雄、河野重弘等人主持出版，因而他说要我同民科(民主主义科学家协会)哲学部的人们一起参加。

我问到“有什么话，要我转达给哲学部的人们吗?”过了一会儿，他用有力的话语说道:“请向大家问好”，又说“祝愿《理论》杂志发展”，通过这些话，我觉得自己清楚地体会到了永田的心情。我认为这是高尚的、实在了不起的语言。

临别时，我说道，“请多保重”，永田答道“请好好干，我也要尽量和疾病作斗争，不过……”，听到这里，我不由得热泪盈眶。为了取上衣我转过身去的时候，勉强把眼泪忍了回去。告别了永田夫人，直到走到车站，这中间我茫然地不知道自己在干什么。乘上火车以后，我一清醒过来，就觉得眼泪还要立刻夺眶而出似的。

永田临终的情况，我还沒有听说。中间一度得到永田夫人的通知说，还奇迹般地活着，但不久，永田终于和我们永别了。对日本哲学来说，这实在是一个巨大的损失。

(一九四七年九月十一日记)

人名索引

一　画

二　画

三　画

四 画

五　画

六　画

七 画

八 画

九 画

十 画

十一画

十二画

十三画

十四画

十五画

十六画

十八画